

قوله لا يوله ممكنا فقط بل وممكنا انضا بهذا بالنسبة
الى ما يكون قار الذات من العالم كما هو الظاهر وهينا
واما ما يكون غير قار الذات من الحوادث وفيه
ان لم يصح قراره نظرا الى ذاته فكما سبق
وان امتنع جاز اتصافه بالوجود في كل جزء من
اجزاء الازل لكن لا معا بل بدلا فقط
قره كمال

قوله لم يتصور هناك امكان ذاتي اه اد فيلا عجبه بهناك قيد خارج عن الذات
وقد عرفت انفا ان الامكان الذاتي انما يكون معتبرا بالقياس الى مجرد
ذات الشيء من حيث هي هي ثم لا يخفى ان عدم حصول الامكان الذاتي
نظرا الى الامر الخارجي لا ينافي حصول

٤٨٠ / ٤٠ / ١٢

الامكان الذاتي نظرا الى ذات الشيء قره كمال

قوله واما الامكان بالغير الخ تحقيق هذه المسئلة انه ان اريد
بالامكان بالغير ما يشمل الوصف بالغير والامتناع بالغير
الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوصف بالغير ان يقتضي
الغير وجود الماهية والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا
شك انه لا ينافي الوصف الذاتي والامتناع الذاتي بل لابد بالغير في الحال
كما هو الظاهر فلو سلم فان الامكان الذاتي ايضا وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة الوجود والعدم ... بالنظر الى نفس الماهية فينافي الوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي وكذا ينافي الامكان الذاتي اذ لو اجتمع معه لزم التوا
ولو اجتمع مع الاولين لزم الانقلاب هكذا قال بعضهم في اخصها زمنا و
ومنه يظهر وجه ما ذكره قدس سره فتدبر
مرا جان

حاشیهٔ جلال على شرح التجرید

حاشیة جلال

1142

1

جامع باشی زاده

١٢٦٩ سنه

١ ل

من كتب العبد الفقير العوالي رحمه الله القدير
حسن بن عبد الله الشهير بمعاشقي زاده
الاسكليبي

الحاشية الجديدة للجلال الدواني
على الشرح الجديد للتجريد لعلي
القوشجي

من كتب افقر جامع باشی زاده مرحوم الحاج
السيد محمد بخت افندینك و فقیر مطالعه
و استفاده ایدن اخوانمدن رجا ایدرمکه
بر فاتحهٔ شریف قرائت ایلیوب
مرحومك روحنه اهدا ایلیه
اکر کتابکیز فرض ایدر ایسه
کناهی انك اوزرینه
اولسون انسه
اعلم بالصواب
والیه المرجع
والمآب

١٢٥٤
فی شوال

من كتب السيد محمد سعيد المدعو
بجیب پاشازاده

من كتب الفقير ... السيد ...

من كتب الفقير محمد اسعد
المدعو سرىتك پاشازاده

١١٧١ كتبه

بو کتاب حکمت ارباب
[illegible]

١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

وقف [illegible]

قوله في الحاشية قيل لم يرد به معناه اقول مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما
وذلك ليس معنى ثالثا كما ظنه بل هو جار في المعنيين اذ الزيادة بوجه اما على جميع
من اضيف اليه او مطلقا وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فيشبه
ان لا يتحقق في احد او يختص في فرد فافهم قوله بل وان لا يكون المكتوب بصورة اه
اقول هذا هو الظاهر فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي وآله بلفظ على
وينقلون في ذلك حديثا وايضا هو بصدد الاختصار ولا حاجة في هذا العطف
الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلى رض مع اشتراك غيره في استحقاق الصلوة اكتفاء
بالاصل دوما للاختصار رعاية لنوع من براعة الاستهلال كما في الفقرتين الاوليين
قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل قيل العقل لا يستقل باكثر احوال
المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء
ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان لم يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك
لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل
باثباتها العقل لكان اظهر واقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصود
الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع
وظ عدم استقلال العقل باحواله وبقاء النفس بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد
الجسماني اصلا وان كان له نوع تعلق به ولا يخفى انه ليس في كلامه اشعار باستقلال
العقل بجميع احوال المبداء فانه قال وما يستقل به العقل وهذا اعم من جميع احوال
المبداء او بعضها وعدم استقلال العقل ببعض احوال المبداء لا يقدح في الترتيب
اذ لا ينتظم تقدم النبوات على احوال المبداء مطلقا وكيف تقدم اثبات الرسالة على اثبات
المرسل ولا يلائم توسيط النبوات بين احوال المبداء وما جعله هذا القائل اظهر



موقوف

موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني و
هو غلط لا يقال لا توقف له على ذلك لجواز ان لا يستقل العقل ببعض احوال المعاد
الروحاني لانا نقول هذا كلام على السند الاخص اذ على هذا السند يتوقف
على اثبات كون هذا البعض منضما الى الجسماني اكثر مما يستقل به العقل في الروحاني
وهو ايضا غلط فما ذكره الشارح اظهر في المقصود واحوط في البحث على ما لا يهم فيه قوله
في المعارف الالهية اراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا بتوفيق الله تع لعدم
استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور قوله انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم
الى الجوهر والعرض ظ العبارة ان البحث في قسم الامور العامة مقصور على الممكنات
وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعلية وغيرهما على وجه يتناول الواجب وقد صرح
بذلك فيما بعد حيث قال لما او لا كلها مما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى باب
لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلاثة او الاثنين فانه صريح في البحث عما يتناول
الممكن والواجب فمراده باحوال الممكن اعم مما يخصه او يعمه وغيره كما ان المراد
بالامور العامة اعم مما يعم قسميه فقط او ايا هما مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم
ولم يفصل ابتداء دوما للاختصار على مناط الغرض من وجه الحصر والترتيب قوله
ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود لقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق فانه
يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
فانها يوجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجوده
في جميع افراد الثلثة او في جميع افراد القسمين والصفات السبعة لا توجد في الاعراض
اصلا ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول
بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العلية مما يشترك فيه
الثلثة كما صرح به الشارح وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين ويلزم خروج
الكثرة بعين ما ذكر في الكم وايضا يلزم خروج العلة المادية والصورية وغيرهما ويمكن
ان يجاب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا
القسم اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن

انواعها فقط نعم انما يلزم انه لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم ايضا عن
ان المعلوم والمخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخلة في تفسير الامور العامة مع
انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات
السبع على وجه العموم نظر لانه تعالى قد بحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض
لان البحث عنه ملتات ثم بل نقول ذكر ما سبق من احواله ملتات على سبيل المبادئ
لا من حيث انها مسائل غاية ما في الباب لم يكن المص ترك ذكر هذه المسائل
في قسم الامور العامة كسائر المسائل المتروكة ثم ذكرها على وجه المبادئ في قسم
آخر كسائر المبادي ولا حرج فيها ولا مخالفة للاستحسان ولعله انما لم يذكرها في
الامور العامة ليحيل في قسم الاعراض عليها بناء على انها مبادئ مخصوصة لقليل
من المسائل فالحوالة عليها في هذا البعض مع طول الفصل توجب الانتشار
لا نقال يعم من الموضوعات فليس احواله مبادي مخصوصة بالبعض لانا نقول
وهو وان كان كذلك لكن معظم الحاجة الى احواله يندفع بحث الكثرة فلا كثرة
اعتداد بها من هذه الحيثية بل انما هي اصطلاح المذكور الماضي مباحث نوعية فلذلك
لم يلتفت الى ذكرها في مسائل الامور العامة بل انما اورد على المبادئ في قسم
الاعراض وهو تكلف واعلم انا سنقرر ان الامور العامة هي المشتقات
وما في حكمها وح فاندفاع هذا السؤال ظاهر لان المبحوث عنه في الاعراض هو نفس الكم لا المتكمم
السابق الذي هو من امور العامة وبذلك يندفع ايراد الجوهر وهو ان الكيف يعرض للجواهر
والاعراض مع انه مذكور في الامور الخاصة وكذا الايراد بالكم المتصل فانه يعرض
الجوهر والعرض اذ الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي والخط
يعرض السطح قوله في الحاشية يعني يكون هو مع ما يقابله قلت لو اراد بالمقابلة
في قوله ويجيء ما يقابله المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب
والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب
الضرورة عن الطرفين والآخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا
المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق

لا يتعلق به غرض علمي وان اراد به

لا يتعلق

3

لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة
بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق
بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن الآن نقال المراد شمولها مع مقابل
واحد يتعلق بكليهما غرض علمي كما يشير اليه قوله ويتعلق بكل واحد من
المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة وان اعتبر لكل منها مقابل واحد ليكون
مع شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الآخر مما يتعلق به غرض علمي ككونه
الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة مثلا فان قوله
فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود قلت لا حاجة الى التزام ذلك بناء على
تفسيره فان العدم من احوال الموجود بمعنى رفع الوجود من احوال الوجود ومشترك
بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع ان اريد به ما بالغير او المطلق الشامل للامتناع
المتبادر من العبارة ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود
وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول فيهما في الامكان ونظايره وان اريد بما
يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافي الوجود اتجه عليه
ان العبارة لا دلالة لها على ذلك اصلا ثم ما الباعث على هذه الارادة حتى يلتزم لاجله
كون بعض المباحث تطفلا فان قيل ليس رفع الوجود المطلق ولا الذهني من احوال
الجوهر والعرض بل لا يتصف به شيء اصلا بحسب نفس الامر كما حقق في بحث المجهول
المطلق قلنا قال السيد في حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات في القوى
العاقلة وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن مطابقا
للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا
بلا ارتسامها ح فوانا ان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له تصور بكنهه امكن
صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كانا جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن على
انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق او لاحق او ببعض
الاذهان هذا كلامه ويتصور الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذكر الموضوع
ومع كونه كل الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى الزام كون البحث عنه تطفلا

على انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق
او الذهني وان كان دائما لكنه ليس واجبا لذات تلك المفهومات بل ممكنا وقد
صرح به ايضا السيد قدس سره في بحث المجهول المطلق وح فنقيد ذكرا لوجود
عنا ممكن فالعدم المطلق من احوالها الممكنة الثبوت لها بالفعل حتى يلزم لاجله
كون البحث عنه تطفلا مع انه عنون الفصل به وبعد اللتيا والتي يكون البحث عن
العدم الخارجي اصيلا من غير ريبة فالزام كون بحث العدم مطلقا تطفلا غير سديد
مع انه لا حاجة الى الزام ذكر في العدم المطلق والعدم الذهني ايضا كما عرفت
قوله فلان الامكان فيه فيه نظر لان الحمل البتي لا ينحصر في الوجه بل يتحقق
في كل محمول نسب الى موضوع كما حقق في موضعه فامكان الاخبار عنه عبارة عن
سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان
والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان
الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته وفيه
ان الثبوت المذكور معنى رابطي وهو الثبوت النسبي وقد جعل هنا الملحوظ
الطرفين والمعرف هو وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق
الشامل له وللنسبي فيكون تعريفا بما صدق عليه ولا استحالة فيه الا بالشرطين
المشهورين وهما منتفيان في صورة النزاع قوله فلانه قد اخذ الكون الى قلت
للمعرف ان يقول الكون المأخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة
والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف
كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال قول
المص بعينه كو اذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الوجود
الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى
شاملا للقسمين انما عرف الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف
مطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء
بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد كما مر لان النسبي هو الكون في نفسه

مع قد

مع قد هو تلك الصفة التي سلبه لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف و
يمكن التصور بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع لقوم
ثم على هذا التقدير انما يكون تعريفا بالمراد في لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب
وضعين كما في الامكان العام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا
بالمرادف وان كان دوريا فان قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى
ثبوت الاتصاف في نفسه وهو مشتمل على مطلق الثبوت في نفسه الذي هو
المعرف قلت على هذا التقدير ايضا يكون التعريف دوريا ولا يكون تعريفا
بالمرادف الا بالشرط المذكور وهو ان لا يكون اطلاق الكون عليهما بحسب
وضعين على انا لا نم كون ثبوت الشيء على صفة عين ثبوت الاتصاف في نفسه
وان فرضنا استلزامه له فلسنا له قوله وسلب الكون في تعريف العدم قلت على تقدير
ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل
كما بين الانسان والحيوان الناطق فانه وان لم يقال العدم مرادف للسلب
والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا
له والمراد هنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقابلة والشهرة
في هذا المعنى قوله وهو متوقف على سلب مفهوم الموجود اي بحسب التصور وهو ظ
فلا يرد ما اورد عليه الشارح في الحاشية فتدبر قوله واعتذر عنه اقول فيه بحث
اما اولا فلانا نقلب هذا الاعتذار ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين
مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف متن اللغة
فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه
هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصيغة واما ثانيا فلانه كما لا يكون مفهوما الوجود
والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف باجزائه كما في ساير
المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول ان ما علم من متن اللغة انما هو مفهوم

لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود بالتعريف هٰهنا هو الثاني وعلى الثاني ان تفسد معنى
الوجود الى المعنى المشتق منه والصيغة معلومة من علمي اللغة والصرف اذ الجزء
الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس كذلك وظائف المقام قطعًا
فلو كان كنه الوجود معلومًا لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعي بدلالة التفسير الذي
هو معلوم من اللغة فليتأمل فيه ولو بنى الاعتذار على تعريف المشتق بالمشتق حيث
يكون الوصف تعريف المبداء بالمبداء شائع لكان اظهر ولم يرد عليه ما ذكر قوله او
لانها المطلقة عليهما تسامحًا الخ بل الظاهر الامور العامة مطلقًا على المحمولات وذكر
مبادئها مسامحة مشهور ويؤيده قوله فيما بعد لمعنى الامكان والامتناع الخ وقوله
اذا حمل الوجوب وقوله واسماء السابقة وقوله واتحاد مفهوم بعضها على ما سنبينه هناك
قوله ان اجيب بعشق آخر اقول مدار التعريف الرسمي على تبيين فان مفهومي
المشتقين اذا كانا متساويين وان لم يصدق المبداء على المبداء فلم لا يجوز تعريف
احدهما بالآخر كالضاحك والمتعجب فان المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بلا نزاع
فلا يجوز تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف صدقه على افراد المعرَّف حيث
المطلق الصدق على المعرف في كلامهم لحمله ثم ذكر على انا لا نم ان المتعجب لا يصدق
على مفهوم اعني الضاحك لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصافه لا
لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافه نعم لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق
او غيره من الامور الذهنية فليتأمل قوله واما اذا كان الخ لا يخفى عليك ان هذا
الشيء ليس تعريفًا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به و
تعريف المشتق منحصر في القسم الاول فيتم كلام المعتذر من غير قصور فلا يرد عليه
ما اورد عليه لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ
قوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا لمفهومه الذي هو معنى
المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية
كما قرره المعترض وكلام المعتذر ينادي على ان مراده ما ذكرنا من حيث قال

مفهوم

مفهوم الموجود مشتمل على شيئين الخ فانه صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم
المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ واما قوله وتعريف الموجود بما يمكن ان
يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول فنقول الكلام على تقدير ان يكون غرض
المعرفين من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع
انما وقع في براهة كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير افراد الموجود بحيث
يمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف
على الوجه الثاني لكان تصويرًا لافراد الموجود بوجه يميزها عن المعدوم وذلك غير
مقصود في هذا المقام قطعًا بل الكلام هٰهنا في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم
الوجود بما هو موجود فح كون امكان الخبر عنه محمولًا على الوجود خلل آخر في
التعريف لو لم يمنعه المعرف ولم يلتزم كونه محمولًا عليه فافهم قوله مثلًا اذا سئل
عن الانسان الخ اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك لم يصح ذكر الكاتب العرض
في الجواب اصلًا اذ الكاتب عرض بالقياس الى المسؤل عنه ولا يصح العرض في
جواب ما هو كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في حد وجنس ونوع وهذا
الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم حصروا
امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى
ما هو لطلب شرح الاسم والى ما لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيط
والمركب وحكموا بان مطلب ما الاسمية مقدم على جميع المطالب معللين بانا
ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه
بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب للاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف ان
الشيء موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي
فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم
لجواز ان يعلم برسمه مثلًا ثم يطلب هلية البسيط وهذا ظاهر وممن صرح به الشيخ عمر
الخيام في رسالة في حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما سؤال عن حقيقة الشيء
وماهيته فيكون الجواب تحديدًا او ترسيمًا واما شرحًا للاسم وتبيينًا ولا يكون هذا
المطلب حاصرًا للجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب الى المجيب

يالى بماشاء وبما يراه حدًّا لذلك الشئ او معرّفاً فظهر ان الرسم يقع فيما هو
فى الجملة على ما هو صرح به وغير غاية ما فى الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسّط
والاضطراد كما صرّح به فى شرح الاشارات وبذلك يندفع توهّم المنافاة
بينه وبين ما اشتهر فى كلامهم من حصر المقول فى جواب ما هو فى الامور فان
هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله
الموفق **قوله** وان لم يوجد له بدلها هذا يدل على انّ لا ترادف بين
المفرد والمركب اما الاعتبار باتحاد نوع الوضع فى الترادف فان وضع المفرد شخصى
ووضع المركب نوعى او للتفاوت بينهما فى الاجمال والتفصيل والثانى اولى فان
وضع المفرد قد يكون نوعيًّا كما فى المشتقات ومن هنا علم ان لا ترادف بين
العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك **قوله** بل يمنع كونه
متصورًا ايضا اعترض بانه ان اراد انه يمنع تصوّر افراد الوجوه العارضة للماهيات
بكنه الحقيقة فيرد عليه انه ليس للوجود افراد عارضة للماهيات اصلا لا ذهنًا ولا خارجًا
لما سيجئ بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهى المسمّى
بالوجود وسيشير المص الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغنائه عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات الماهيات افرادًا حقيقية لذلك
المفهوم بل هى نفسه مضافا الى الماهيات فيكون حصصا ووراء عرض الشارح بذلك
حيث قال واثبات ان فى الموجودات امرا وراء الماهيات والوجود المطلق وحصصه
زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه واذا كان الوجودات حصصا لذلك المفهوم
كان ذلك المفهوم نوعًا بالقياس اليها نعم لو كان لذلك المفهوم فرد فى نفس الامر
وحكم بانه كنه حقيقته توجّه المنع وان اراد انه يمنع تصوّر هذا المفهوم المنتزع
البديهى نفسه بكنه الحقيقة فقد ان المص سيبيّن ان هذا المفهوم بسيط لا جنس
له ولا فصل فطبيعة ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه ماهيته ليس الا نفسه كساير
المفهومات البسيطة فى العقل ولا يخفى فساده اما اولا فلان الشارح منع هنا كون
الوجود متصورا بالكنه فاذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصا لا افرادا
حقيقية فلا بدّ من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيًّا ولم يعترف به الشارح

اصلا

اصلاً فانّ ما ذكره من قوله واثبات ان فى الموجودات الخ منع وليس فيه اعتراف
بانتفاء ذلك الامر بل هو صريح فى ان اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء
الدليل على الشئ انتفاؤه واما ثانيًا فلان كون تلك الامور حصصا وكون ذلك
المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه اذا الجنس كون ذلك المفهوم متصورا
بالكنه ولم يثبت بعد هل الكلام الآتى وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم
بداهته اصلا كما فى ساير المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرًا
منتزعا سواء ضم اليه البساطة اوله قوله فطبيعة ذلك المنتزع الخ قلنا هذا لا يدل
على حصول كنهه لجواز كون ذلك الامر حاصلا فى الاذهان بامر يساويه لا بكنهه
لا بد لنفى ذلك من دليل **قوله** وتلك الاجزاء معروضا به كون تلك الاجزاء معروضات
له فيكون التركيب فى معروضه وان لم يكن لها ذلك الامر معروضا فيكون التركيب فى عارضه
ويلزم مرتبة هذا الشئ فى الفساد اولا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك
تركيب لا فى الوجود ولا فى معروضه ولا فى عارضه بل فى امر اجنبى عنه فيكون الخلف
المحض **قوله** اذ فى الكسبيات اعمال قلما ينسى ههنا بحث لانه اذا كان
عدم تذكر المشقة التى قد كانت قليلا كان اشتباه البديهى بالنظرى قليلا
لان ذلك الاشتباه انما يحصل بالتردد فى انه هل كان فيه مشقة الاعمال او
لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد فى حصول المشقة
مع انها قد كانت قليل فالشك فى نظرية البديهى مبنى على احتمال امر قليل الوقوع
فيكون قليلا والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما ينسى لحصول المشقة
لا ينفك فى الغالب عن تذكرها وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون
الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة
بل كثيرا ما يقع التردد فى انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع
الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم احتمال ندرة الوقوع عند
العقل واحتمال وقوع النادر يقدح فى الجزم بعدم وقوعه فافهم **قوله**
واتحاد مفهوم نقيضه لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم

لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم
الموجود والمعدوم بعينه اللاوجود وهذا بعينه القول بان الامور العامة المبحوث
عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحواشي **قوله** فالجواب ان التردد
الخ قلت ان التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد
في كون العلة واجبا او ممكنا لا يستدعي كونه في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون
الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على تقدير فرض التسليم ليس بينا
بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني
والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات
مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك
بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري
ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه
ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد ومع ما السؤال ان قرر
بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذكر غير
لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع
في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين
وغيره فالجواب تغاير الاعتبارين كما في ساير المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب
اذا اورد على الوجود المطلق **قوله** ولا يجزم بالانحصار في قولنا الخ
عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجه في معنى قولك الشيء
اما موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص او بسلبه لمعنى العدم في سلب وجود خاص
لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود
خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا فظهر فايدة توسط اتحاد مفهوم العدم اذ على
تقدير يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا ولا يكون التردد بينه وبين
الموجودات بوجود خاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه في
رفع وجود خاص فيكون التردد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة

الصنعه

الاجنبية واما الخارج اليها اذا ردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا
لا يقال ما سلب عنه وجود خاص لا يكون معدوما لجواز ان يكون له وجود آخر لانا نقول
على تقدير ان يكون العدمات متعددة يكون معنى العدم سلب وجه وجه كما سبق ولا يكون
معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر المعتبر في هذا المقام فان الغرض
ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه
بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا تقرير آخر فلا بد في اثبات المطلوب احد جزئيه اعني انحصار الشيء في الوجود و
العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود خاص
فلا استدلال على من اخذ المقدمة الاولى **اقول** الشايع المحقق حمل العدم على ما
يساوق سلب جميع الوجودات كما هو المتبادر عند اطلاق لفظ العدم فانه اذا
قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر لم
يناقض ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود غيره لنسبه
العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى ينافي جميع الوجودات ثم هذا
المعنى سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعروفة او متعددا بحسب تعددها لا يكون التردد
بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة العدم فان قلت
ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير كونه رفع الوجود المطلق وهو بعينه وحدة العدم قلت
استلزامه لوحدة العدم على تقدير التسليم لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال
عليه اذ محصله انا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات والكان كل كاتب
فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن التردد بينه وبين الوجود حاصرا اذ لا حاجة
في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث
في جواب لا يقال انه على تقدير تعدد العدمات يكون لكل وجود خاص عدم خاص
يقابله ولا اشكال ان ذكر مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى
الذي ينافي جميع الوجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه
اضطراب لان اوله مبني على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات وآخره خلافه
قلت الشارح هذا لا منع لزوم المحذور المذكور اعني لحوق التناقض بين اكثر من هو من

على تقدير نقيض العدم واستند الى انه يتحقق متناقضات كل منها بين امرين فقط و
عدم صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذى ذكره نقائض للوجودات الخاصة لاستلزامه
محذورا آخر لا يضره اذ غرضه دفع توهم لزوم ذلك المحذور لا تصحيح كونها نقائض الوجودات
الخاصة على ان عدم صحة كونها نقائض لها انما هو لثبوت الواسطة يرجع الى الدليل الاول
كما تظهر بادنى تامل هذا توجيه كلام الشارح واما سيد المحققين قدس سره فقد حمل العدم
على رفع الوجود سواء كان خاصا او مطلقا وعلى تقدير تعدد العدم يكون الترديد بين كل
وجود والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلى فلذلك احد المقدمة القائلة
بوحدة العدم وانت خبير بان ما ذكره الشارح ليس بالحقيقة اختصارا للدليل بل تركا
لمقدمة واستغنا لا لمقدمة اخرى كما نبهنا كما ظهر من التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من
العدم امر له يجامع شيئا من الوجودات فلا استدراك فى اصل الدليل فان قال الشارح
انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم كذلك قلنا ظهور ذكره لا تستلزم
الاستغناء عنه اذ يكون تمام الاستدلال على ملاحظته وان حذف فى الذكر اعتمادا على
ظهوره فلا استدراك فى التعريف الا قول كيف وعلى هذا التقرير لا يبقى مجال لتوهم صحة
الحصر بناء على ذكر الاحتمال ولا كذب ما يدعى فتامل صرّا **قوله** ويمكن ان يجعل
الخ قلت هذا ما ذكره المحشى قدس سره حيث قال ولو سلم ان مفهوم السلب واحد لا تعدد
فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة
فلم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلى **قوله** لان النافض لا يكون الا بين مفهومين
الخ **اقول** بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شئ نقيضه
فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر
نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود
وعدم العدم كلاهما من الوجود ووجه التفصى عن ذلك ان يقال العدم اذا
كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون فى قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا
الاعتبار لانه فى قوة السالبة المحمول وهى ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار
هو الوجود الذى فى قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون فى قوة الموجبة

السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذى فى قوة السالبة المحمول دون الوجود
الذى هو فى قوة الموجبة **قوله** قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد الخ قد استدل على تلك المقدمة
بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغى ان ينقله ويورد عليه المنع لان
قبل المنع والا فعليه **وانا اقول** لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب
له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلب اخرى وان امتنع
ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما وذلك ينافى رفع التناقض بينهما هذا وههنا نظر دقيق وهو
ان يقال ان اريد ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته
الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اريد ان اتحاد مفهوم سلب الوجود الذى هو نقيض
الوجود فمسلم والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود ولو كان
متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة هى اليها لان تعدد السلب
لا يتصور حقيقة الا الى الوجودات وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية فى
ذاتها من دون اعتبار ثبوتها فى نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اى مفهوم
اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود مالما دام يدل على اتحاده الا بان يقول
هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه ح لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها بل
بالوجودات التى مضافة اليها فتامل تعرف **قوله** والمقصود انه لا يلزم الغرض اشتراكه بين
جميع الموجودات وما ذكرنا من شمول المقسم لا قسامه كاف فى اثباته ولا يضر عدم شموله
لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز
ان يكون مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد الجواهر والاعراض دون وجود بعض
الافراد منها فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود
الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم
قلنا هذا لا يصح توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد العدد المقسم
اعنى الممكن بل هى مضافة الى افراد قيد المقسم فلا مدخل فى هذا الايراد للمقدمة القائلة
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد المقسم لجواز ان يكون قيد المقسم اعم من المقسم
نعم هى شبهة على حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم

حاصله ان عدم تمايز السلوب الا بتمايز المضاف اليه فى عدم انكار وتمايز السلب المطلق الا فى سلب الوجود سواء نسب الى غير الوجود او ورد

ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز كون قسم القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجوه بين وجوه انها وهي مع ذلك مندفعة بادنى عناية وهي ان يضم الى القسمين تقسيم وجوه الجوهر ووجوه العرض الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر القسمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجوه الممكن الى وجوه الجوهر ووجوه العرض ضايعا كما لا يخفى عند ادنى تامل ولا يذهب انه يكون حمل الجواب الثاني لان الباني مبنى على حمل الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة عن الطبايع المستقيم في مقام التنبيه عن ستنكرا اذ الغرض رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي يغلب مزاحمتها العقل في الحكم بما ينبه عليه فاتقن هذا المقام فربما زل فيه الاقدام **قوله** فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط **اقول** لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم يعقل منفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حينئذ منتهيا وفاد بحالة تعالى محض التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسايط غاية الامر انه اذا كان موجودا اقتضى البسيط الموجود وان كان معدوما لم يقتض وجوده لانا نقول معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور تلك الاجزاء العقلية فتلك في الحقيقة اجزاء تحليلية فان الماهية لا يحتاج البرهان في الوجود اصلا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه يمكن ان يوجد فيه بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه بوجه من وجوهه ثم يحتاج البرهان الى التفصيل من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا فاذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهاؤه الى البسيط اذ لا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية **قوله** لان البسيط مبداء المركب لا مانع ان يمنع البسيط الحقيقي مبداء للمركب مطلقا الى ان يقوم عليها البرهان فان العدد الضروري سوان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها انتهاؤها الى ما ليس بمركب هنا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على احاد اخرى وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية **قوله** وهذا انما يتم ان الظاهر ان هذا اشارة الى بطلان الكل فالماورده

لا حاجة الى ذكره انما ذكره على سبيل التمثيل [illegible]

يتوجه

يتوجه على كل الدليلين لانه مفصلة ويؤيد قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني لقال فلا يتم هذا الدليل فافهم **قوله** ان اقتضى العروض لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي النفيه بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة الى اخرى والعروض بالنسبة الى اخرى فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور منه اقتضاء الامور المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ غير جايز لان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية فلانه حينئذ يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطيا فظهر انه انما يتصور على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح كما نفصله بعد **قوله** وانما يلزم لو كان الوجود متواطيا لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطيا او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النفيه بالنسبة الى بعض والجزئية بالنسبة الى اخر والعروض بالعكس الى اخر اذ حينئذ يظهر الفرق بين صورتي التواطي والتشكيك لا يقال يلغو حينئذ النوص للاقتضاء فان الوجود على تقدير التواطؤ لا يكون نفسا لبعض وجزءا لاخر وعارضا لاخر سواء كان الاختلاف مقتضى الذات اولا لتخلف ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال المعلل ان الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العينية او يقتضي العروض وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها ومنع الملازمة اعني وجوب كونه كذلك بالنسبة الى جميع لجواز ان يقتضي الدخول او العروض او النفيه الى البعض دون البعض فلا لغو اصلا فتامل هذا ولكن يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا بذاته لاحوال الثلثة كان كل حصة من حصصه مقتضيا لتلك الاحوال فيكون وجود الواجب الى الحصة المعينة مثلا عارضا لبعض الماهيات جزءا لبعضها عينا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها فتامل **قوله** واقول ما ذكروه اه اقول التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهيات حينئذ لانتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون

بان يكون معنى قوله ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض وح لا شك ان البعض بالعارض لا ينافي ههنا

ايضا اذ فيه على تقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض

معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يتوهم باحدهما سواد اشد وبالاخر سواد اضعف فحول ان كان

التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد او اجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان

في امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يوضحه وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام

الى ذلك العارض وهكذا او ايضا السوادان اما ان يتحدا في نفس الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون

التفاوت بينهما بحسب الذات كما توهم والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون

احدهما اشد من الاخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مشتركان في الماهية

مثلا لا يعقل كون الحرارة اشد من السواد قلت الفردان المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية

الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى منوعهما والمقول بالتشكيك هو

المفهوم المسمى بالجنس بالنسبة الى موضوعهما كالسواد مثلا بالنسبة الى الجميلين وذلك مفهوم واحد اقول

ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف وحلله اليها

هرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي متالف من امثال السواد الضعيف

ومعنى الازيد ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست اجزاء متناهية في الوجود

ولا في الوضع بخلاف المنتزعة من الازيد فانها متناهية اما في الوجود او في الوضع او فيهما جميعا فالتفاوت

بين العارضين بالذات بمعنى ان احدهما ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد في هذا الثاني اكثر من

ازيد واشد واذا امعنت ذلك ظهر لك اندفاع الايراد من قد برهم وزيادة لحصول التشكيك بحسب نوع

وح التشكيك ان ههنا مقامين احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك وقد تردد فيه وثانيهما ان الاشد

والاضعف يختلفان بالماهية ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة

والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فيكون ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات حكم

حكم ساير الطبايع التي تحكم باختلافها نوعا فان الاحتمال قائم فيها والامر عند مشتبه على ذوي

الحدس الصائب اذا تمهد ذلك فالنقض بالزراع والزراعين ان اورد في المقام الاول فلا يتوجه

الا اذا ثبت ان مقدارية احدهما ازيد من الاخر وفيه حرفا العادة بل احدهما ازيد من الاخر

لا مقدارية كما قال في ما طبوريا من الشفاء في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان الانضاد فيه ذكر

ليس في طبيعته بضعف واشتداد ولا نقص وازدياد وليست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد

والنقص

والنقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون ازيد واشد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا يقال

اشد ثلاثية من ثلاثة ولا اربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط

اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني اطول الاضافة ثم قال والفرق بين هذا الاشد

والازيد وبين الاشد والازيد الذي يمتنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل

وزيادة والاشد والازيد الذي لا يمكن فيها ذكره وقال في الفصل السابق عليه وعلم ان الكثير بلا اضافة

هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا القول في ساير ما شابه ذلك هذا وكتب القدماء

مشحونة بنظاير ما نقلنا من الشفاء وان اورد في المقام الثاني فلا محيص عنه الا بانا نلتزم انهما مختلفان

بالماهية كما في مراتب الاعداد وهو يخالف ما قرروه في ابطال مذهب ذيمقراطيس من ان القسمة

العرضية انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية او يفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما

في المقادير ويقال ان الاول يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثاني فليتامل فان قلت

نحن نعلم ان القدر الزايد في الزراعين ليس الا فردا من ماهية المقدار موجودا اما بالفعل كما في

الذراعين المنفصلين او بالقوة كما في الذراعين المتصلين قلت نعم ولكن ليس الزيادة في ماهية

المقدار فان صدق تلك الماهية على الفردين على السواء بل في العارض فانه كونه على هذا الحد او على

حد اخر امر عارض لماهية المقدار يتبعه عارض اخر هو نسبته الى ما هو على حد اخر بالزيادة والنقصان

والنقصان فعليك بالتوجه اللايق مع التجرد والتفايق لينجلي عليك وجه التحقيق عن جلباب البيان وينجلي

عليك صبح الصادق عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقي بعد خبايا في زوايا المقام وعسى

ان ياتي عليها في رسالة تحقيق التشكيك ان شاء الله تعالى **قوله** وانت خبير الى قوله بما لا سبيل

اليه اقول غرض هذا القائل بيان حال الايراد اشكال فلا يرد عليه ذلك **قوله** لانا لا نم ان التعقل

هو الوجود الذهني فيه خلط اذ هو مدعي فوظيفته الاثبات لا المنع **قوله** وكلام الشارح صريح في خلافه

اقول قول القائل كما يفهم من الشرح ناظر الى جواب هذا السؤال وهو دال على ما ذكر كما لا يخفى

على من نظر فيه **قوله** اقول هذا بعد ان سلما مقدمتان اقول لا استدراك في ذلك على القائل

لانه قال هذا الدليل لو تم لدل ويتوقف تمامه على المقدمتين لا بقدح في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا

لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين وان حمل كلامه على ان تمام الدليل يتوقف على المقدمتين حتى يكون

تفصيلا للمقام لا استدراكا عليه كان خلاف الظاهر لا سيما في بعض النسخ نعم بعد ان تم المقدمتين **قوله**

والثاني ان هذا الامر معلوم لنا ولا نعلم انه معلوم اما عالم الكل فلانا اذا تصورنا الحيوان الناطق

يكون الانسان معلوما و ربما نعلم ان الشي المعلوم بوجه الضاحك معلوم لجهلنا بان
ما علمناه بوجه الضحك هو الحيوان الناطق نعم انما يشك على هذا التقدير المغايرة بين تلك
الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشي بالكنه ولم نعلم انه كنهه
فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور الشي ولا نعلم انه معلوم بالكنه فاذا تصورنا الحيوان
الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في ان كونه معلوما بالكنه فانا اذا تعقلنا
ماهية آمثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك في ان الانسان معلوم بالكنه
عند تعقلنا آ لجهلنا بان الحاصل عند تعقله بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا
ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم
لنا عند تصورنا مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا
منه العلم بمغايرته لكنه الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا
نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا يرفع ذلك ولعل مراد الشارح
هذا ولا يتاتى مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكليف ان يقال يلزم
من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير
كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها ويبقى الكلام
في التقدير الاخر فانه لا يدل على المطابعد الضم اصلا فتدبر **قوله** لجواز ان يكون
معلوما لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لامتناع
اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما ولا منافاة بين
انتفاء الشي في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل **قوله** وايضا اذا لم يكن الى اخره
اقول معنى تصور الشي بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه
ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه لكن يتوجه به النفس الى ما يصدق
هو عليه فالمراة والمرئي في الاول متحدان بالذات ومختلفان بالذات متحدان
اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشي بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من
اتحاده بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ
مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبداء الاشتقاق حقيقة او اعتبارا ومفهوم هوهو
مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف

فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته
موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية المعروضة ليس عارضا
للعرضي فانه مغاير له بحسب الماهية والجعل نعم له علاقة وارتباط به
فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظيرا في اتحاد القطن والثلج مثلا في جنب عارض
البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض كذلك
وجود عرضياته في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس
بها اليها اي لاحظها بحيث ينطبق عليها فبينهما تعاكس في الوجودين
اذا عرفت ذلك علمت ما في كلام الشارح كيف واذا كان الجنس والفصل لا
متصورين بالعارض كانت الماهية ايضا كذلك ضرورة فان الماهية عين
الاجزاء بالاسر مجملا وكان ينبغي ان يقول اذا لم يكن تعقل اجزائه الاولية
بكنهها **قوله** اذ معناه ان سابما صدق عليه اللاشي الى اخره اذا اخذت القضية
سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان
وان اخذت معدولة فصدق قولنا اللاشي ليس بموجود معدولة ممنوع عند الخصم
قوله كان مناقضا لتلك القضية الى اخره الصادقة في نفس الامر هي ان اللاشي
لاشي بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات او اللاشي المعدوم مطلقا ليس
بلاشي على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة تصدق
بانتفائه فاذا كان الوجود عين اللاشي كان الصادق به ان اللاشي لاشي
وهو لا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له اللاشي ليس بلاشي حين
هو لاشي وهو ليس عين قولنا اللاشي ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون
عين قولنا اللاشي ليس بموجود حين هو لاشي وصدق ذلك مم وبوجه آخر
قولنا اللاشي ليس بموجود انما يصدق في اللاشي المعدوم وهو كما ليس موجودا
ليس لاشي او قولنا اللاشي لاشي انما يصدق في اللاشي المعدوم الموجود
وهو كما هو لاشي فهو موجود والجواب ان هذا انما يتاتى على تقدير المغايرة
اذ على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال الصادق انما هو اللاشي المقيد بالوجود وكذا

المعدوم بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بمغايرة الوجود للماهية حيث صار التقييد
بالوجود مخصصاً للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق
بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد
ولا بين قولنا كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو
سواد ومن ههنا يتبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير
الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب ان مآله الى سلب الوجود ان
اراد الملازمة فغير نافع وان اراد الاتحاد فممنوع والوجود يغاير الماهية عندهم
فلا يكون سلبه عين سلبها وان اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور
سلب الوجود ويسمى سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم قادح
في اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشيء ونقيضه
متصورة فتدبر **قوله** ويمكن ان يجاب الى آخره اقول مرادهم من الوجود الموجب
على طريق المباحث المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريف الذي نقله المص في اول
الكتاب كبنوك ومغايرة مبدأ الاشتقاق للماهية مما لا ينبغي النزاع فيه بين
العقلاء وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود
لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودة عن امر يعرضها كما تعرف به وقد صرحوا
بان وجود الواجب عينه كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس عين مبدأ
الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز
ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بوجود عارض له
وهو الواجب وساير افراده قايم بغيره غير موجود قلت فح يكون الواجب
موجودا لغيره فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا فيشارك ساير الماهيات
في ان وجوده بسبب امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق
الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع
من غير ان يكون هناك امر زايد مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع
مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من
قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زايدا على خصوصية ذاته فذاته تعالى موجود بذاته

من

من غير افتقار الى امر آخر يوجد به بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها
بواسطة عروض حصة من الوجود لها فالموجود المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص
هناك مغايرة للماهيات واما في الواجب فالاولان مغايران له خروجه دون الثالث
لانتفائه هناك فان عين الذات ينوب منابه في كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه فيصح ان
يقال انه تعالى فرد من الوجود المطلق ايضا بمعنى ان هو اثر افراده العارضة للماهيات
يترتب عليه كما انه تعالى فرد من الموجود المطلق ايضا لا لامر مغاير له بل لذاته كما سيجيء تحقيقه ان
شاء الله تعالى **قوله** او وجودها فالتوقف على نفسه الظاهر في هذا الشق ان يقال فتحصيل الحاصل انما
لزم لا يستلزم التوقف اصلا وح فالجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما المح
تحصيله مرة اخرى **قوله** لان ثبوت شيء لشيء في الخارج لا فان قلت لما صار الاتصاف يقتضي
ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان
الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو
من انحاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف
الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف
في ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف
اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم
وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية او سلبية لا تحقق
لها في الخارج ويصفه بها وصفا مطابقا صادقا وسيجيء لهذا زيادة بسط **قوله** فان الشيء
ما لم يثبت في الخارج اولا فان قلت ينتقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع ان الصورة
متقدمة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة
واتصاف الهيولى بها متأخر عن وجودها لكن فيه نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف
الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها الخارجي وهذا الاتصاف ليس
في الخارج واتصافها بالصورة المعينة متأخر عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت
ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة
في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف
الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك لكن الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن

اذ المقارنة م

الى ذلك ان ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
ابعد ... فيه كما ... اما او لا م

وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا يجدي لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود خارجي اخر وهكذا وهذا انما يتصور في الوجودات الخارجية اي هي امور اعتبارية لا في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التعدد في الوجودات وهذا المحذور لا يتاتى في الذهن لجواز التعدد فيه قلت الشيء الواحد اذا وجد مثلا في اذهاننا فلا شك في انه ليس له في هذا الحال الا وجود واحد في اذهاننا وهو ظاهر او في ذهن اخر وننقل الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد بوجودات غير متناهية او في مدارك غير متناهية بوجودات كذلك والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك واحد لا يكون له في هذا الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه وكذا يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان بين الوجودات بعينها ترتب لكن اذا احضر الوجود الذهني بالعلم الانطباعي يكفي في بطلانه ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم ينتهض هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق انما في ضمن الاتصاف الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد اخر ولا محذور فيه اعلم ان هذا الكلام جدلي والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل يخترع من التحليل شرح منه ذلك الامر ويصفه به ومطابق هذا الحكم ومصداقه هو عين تلك الهوية العينية كما شرح من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد فقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما شرح

من

بناو لو فرض اتصاف المهية بهذا الوجود على اتصافه بوجود اخر لكان الوجود ملزوما لذاته

من الذات قلت ملاحظة كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود ونظايره اذ لا بد فيها من ملاحظة امر اخر مثلا وجود علته او آثاره المختصة به لكنه قوله وفيه نظر لانه اذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن فروع فما ثبت لنا من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية ولو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم يكن عوارض خارجية والنقض بغيار الاعراض بحالها غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه لان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله ليس لها وجود في الخارج بناء على ما قرروه من ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج فعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل لنا ان تلك الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن مع قطع عن عارضه المسمى بالوجود فلا يزيد عليها قوله بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل اقول قد علمت انه ثم فان الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي فلا يوجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية موجودة في الخارج فلا يثبت لها في تلك الحيثية حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم في الخارج ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض قلت هو في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكن في مرتبة وجوده السابق على البياض لا لا ابيض ولا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس سابقة العدم والتاخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم ووجه المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما ثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج

لا بشرط الوجود والعدم موجود في الخارج فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجود في الخارج

مطلب في الوجود الذهني

مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن
الوجود والعدم بما له في الخارج كله في حيثية الاطلاق عن مثل البياض قلنا لا نسلم **قوله**
لا شبهة ان تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد عليه ان اريد بالاثار
والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدا الاثار ومصدر الاحكام الاثار والاحكام
الخارجية لزم الدور والا عم دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدا الاثار والاحكام
الذهنية كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية ما يترتب
على الماهية في الخارج بمعنى ان استتباعها لها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود
الوجود الخارجي فلا دور وعلى انه هذا الجواب من المناقشة ولا الى الجواب بان معنى
ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يصير مبدا للتاثير في الغير فان عدم
كون الماهية الموجودة في الذهن فاعلة مطلقا كيف وقد صرحوا بان وجود العالم
في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم تاثيرها في امر موجود في الخارج **قوله** فبحال ان
الدعوى بالكلية اقول على تقدير انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقة الكلية
فان معناها على ما علم من تفسير الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى
هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا انتفى جميع
الافراد الخارجية المحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر فانه ما في الباب
ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية
وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكره لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لصدق الحقيقة
فيما ليس له فرد خارجي والحق ان معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية لم يتحقق
هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فايدة فيرتفع هذا القسم بالكلية
كانه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحو الوجود
الوجود اللفظي مثلا اذ ليس لاعتبارها فايدة **قوله** واحترزوا بذكر عن الموجبة السالبة
اه اقول المتاخرون اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها لا يقتضي وجود
الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة
سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة

ج ليس ب ومعنى سالبة المحمول ج ليس ب ثابت ويبنوا عدم اقتضائها وجود الموضوع
وما وانها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق على ج انه منتف عنه ب والا لصدق
صدق سلب ب عنه لا محالة وانكرها المص في نقد التنزيل فقال اذا صدق تاخر السلب عن الربط
فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا منه مع غيره او لفظا مركبا بغيره لان جميع
ذلك المؤلف والمركب بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد فعل هو هو
فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المعتبر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس
ب او لا ب او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن
شيء فقد صير المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء
الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه واشار بذلك الى الوجه المحقق والمقدر واجيب عنه بان
المحمول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة
ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى الحكم
مفقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة زيد لا بينا ساكت ومعنى سالبة المحمول زيد ليس
بساكت اقول هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من
المحمول غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا منه لزم كونها معدولة سواء كان
مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزءا للمحمول ينافي ما ذكره في تفسيره
ما لا جوابه بانا نرجع ونحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار
قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود اثبات هذه القضية لحصول موجبة تساوي السالبة
وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل
لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما
حيث يكذب الاخرى بل يقول المعدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية
لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا
والمحمول الذي يعتبرونه لا محالة شيء ذهنه فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب
فهو موجود اما في الاعيان واما في الذهن وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة
موجودا لان نفس قولنا غير يعادل بعضه ذلكر ولكن لان الايجاب بعضه ذكر سواء كان نفس

غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي
ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع
مسلم ولا يدل ما ذكر على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان
على جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك
يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان
انفا وليس ذلك مستلزما ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود الذي
يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود فان قلت
لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلت كل لا شيء
لا ممكن بالامكان فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت
من اقتضائها وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيضي المتساويين متساويين
وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها وعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم
على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا يستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة
يصدق حقيقة على ما ذكر في المحصول المطلق اعني كلما لو وجد كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان
لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون نقيض الموجبة مساوية للسالبة
لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا النقوض
الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لذلك الموضوع وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون
الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى الاستثناء بشيء
من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلا مع انه حكم كما منها حفظ بهذا التحقيق فانه بذلك
حقيق **قوله** اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية اه اقول يجوز ان يكون للشيء وجودان يكلاهما
ذهنيا لكن احدهما لا يكون منشأ للاثار والاخر يكون كذلك والخارجي في ترتب الاثر كما قرره صاحب
هذا الجواب قدس سره في العلم فاطلاق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما بيناه ولما تحد وجوده في ترتب
الاثر فلا يبقى على مفصل بها ذكره من لوازم الماهية وتفصيل المنع ان الزوجية ينتزعها الذهن من الاربعة
مثلا فاذا حصل الاربعة وانتزع منها الزوجية فللزوجية ثبوت في الذهن بمعنى انها حصلت مع ها الذهن كله
فيها قائمة بها ولها ثبوت في الذهن ايضا للاربعة بمعنى انها في الذهن مرجع من الاربعة ومنشأ الاتصاف
اي في الذهن
فهذا هو الوجود الخارجي حذو الخارجي في ترتب الاثر عليه
بتاويل النفس او القوة

هذا قائم بها بالذات لا انا قال هذا لان هذا الجواب مبني على عدم الفرق بين الحصول والقيام

بما هو الثبوت كذا دون الاول فليدرك **قوله** وبهذا التحقيق يندفع اه اقول هم قد صرحوا بقيام
الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت
في الخارج وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في
موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت في الخارج كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وغيره فما ذكره لا يصلح
توجيها لكلامهم **قوله** اذا المراد بالجوهر اه على ما حققه من ان ذكر الامر ليس قائما بالنفس لا حاجة
في قوله اذا وجدت في الخارج فانه حال كونه في الذهن ايضا ليس في موضوع ضرورة ان المراد في التوتيني
موضوعه وليس موجودا في موضوعه على ما حققه لان النفس ليس موضوعا له عنده لانه ليس قائما به كما
صرح به **قوله** وثانيهما موجود اه اقول وجود الامر كما في الخارج ثم نعم اتصاف النفس في الخارج به مسلم ولا يلزم
منه وجوده فيه كما تقرر **قوله** فيشكل اه اقول لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه
الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كالمص وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم
الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة بما قرروه في محله **قوله** وعلى ما صححنا اصولا اه اقول هذا
القائم بالذهن اي كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه وهو بعينه القول بالشبح والمثال وان
في نحو
كان متحدا معه فيرد عليه الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم اتصافه قطعا والاشكال الاخر
ايضا فان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا بالضرورة فان قيل القائل بالشبح والمثال لا يقول بحصول
الماهية نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان كما فرقنا قلنا فلا بد
من اثبات وجه امر لو مغايرا بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فانا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة
في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي مع قطع تلك العوارض وبالجملة ما ذكر من احداث
مذهب ثالث دونه بدون اثباته بالدليل **قوله** اقول فيه بحث اقول لما تقرر ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك
في زمان الحصول حد من المقولة التي فيه الحركة لا يكون قبل ولا بعد ولا محالة في كون تلك الا فراد
موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تتالي الانات وكون الامور الغير
المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده
بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وبمثل هذا يظهر انه لا يمكن للهيولى الحركة في الصور واما
جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا على نفيه
بل الظاهر ههنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من
هذا ان لا يكون للمتحرك الاينيّ مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انا

غير اصيل بمعنى انه لا يترتب عليه الاثار اما اذا تصور الاربعة وانتزع منها الزوجية كانت الزوجية ايضا حاصلة فيه لكن تبعيته بالاربعة لا من المتصور اولا وبالذات في هذه الصورة هو الاربعة الوان حصولها فيه حصول اصيل بمعنى انه يترتب عليه الاثار واقلها اتصاف الاربعة بها لان الزوجية في الذهن ثابتة للاربعة لا للذهن ولا يلزم منه قيام لوازم الماهيات بها في الذهن قياما يترتب عليه الاثار ان يكون قيام تلك اللوازم عند تعقل الذهن اياها مستقلة وحصولها فيه عنده بحيث يترتب عليه الاثار فالحاصل فيه ان كان له محل اخر غير الذهن كان لا يترتب عليه الاثار وبالجملة حصول الصفات لغير الذهن وان كان ذلك الحصول في الذهن يكون حصولا يترتب عليه الاثار واقلها اتصاف المحل بتلك الصفات واما حصولها للذهن بلا واسطة فقد يكون حصولا يترتب عليه الاثار كحصول الشجاعة للنفس وهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا يقال للصفة من حيث حصولها بهذا النحو من الحصول انها موجودة في الذهن وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الاثار اصلا كحصول الحرارة والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود الذهني فالحصول الذي يحذو حذو الخارجي هو الحصول لغير الذهن كثبوت الزوجية للاربعة مثلا كما ذكره المحشي الفاضل فهذا وجود ذهني لا انها اصيل بمعنى انه يترتب عليه الاثار والحصول الذي ليس كذلك هو حصولها في الذهن لا للشيء فهذا وجود ذهني لا انها غير اصيل لا يترتب عليه

لا منافاة بين كون الشيء موجودا ومعدوما

سمت المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض والا فرلا وذلكا التوسط
حال بين حرافة الفوق وبحسوا زائد الفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض والقدر الضروري
هو ان يكون الجسم لا يخرج عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخرج عن افرادها بالفعل فليس
ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ في الشفاء بعد ما حقق ان الحركة
في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة بها بالفعل ويكون جوهره موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر
الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الآخر وان كان جوهرا غير الذي منه اليه
فسكون قد فسد الجوهر الاول ولا الى الجوهر الوسط وغيرهما والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض
الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة ما
بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فيجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين
امرا بالفعل والصورة اذا وجدت ليس بالعرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيات
فانه مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل **قوله** فانه ليس شرا من حيث انه اقول لم لا يجوز
ان يكون القطع مثلا من حيث انه مولم وهذا امر وجداني لا بد لنفيه من دليل واذا لم ينفع في مادة
القطع لم يثبت الكلية قطعا لا يقال ان كان شره لالامه لكان القطع الغير المولم ايضا
وهو على شر لانا نقول لا ندعي انحصار شره في ذلك ولا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم
شر لذاته لا بد لنفيه من بيان فان قيل شرية الالم ليس لكونه ادراكا فانه
كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع الى العدم قلنا شريته لكونه ادراكا
للمنافي وهو امر ثبوتي يتعلق بامر عدمي وذلك الامر الثبوتي الخاص شر
لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق الاتصال
شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق
بدون الالم لم يكن هذا الشر الآخر والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية
هو العدم فلا يرد هو النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه
انما يوصف بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي حقيقة العدم بالذات
ويسند الى غيره بالواسطة كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم **قوله** ويرد عليه
ان هذه المقدمة لعله اراد بالضد الآخر موضعه ولا يرد منك ضد على المعنى نعم
يرد ان الضد الآخر لم يجعل موضعه لموضع الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات من حيثية واحدة ان

انه لا يوصف المعدوم

المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن او في الخارج
فلا يتصف شيء من المعقولات بضدان اصلا والا اجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر
عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا
يكون عارضا لشيء فتامل فيه فغيه ما فيه **قوله** واستدل على نفي التماثل يمكن ان يستدل
عليه بان المثل لا يعرض بعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات فلا يكون له مثل
ويرد عليه مثل ما على الاول **قوله** لانا نعلم قطعا اه له ان يمنع هذه المقدمة ونقول
ادراكنا بالقوة المدركة ما يشتمل المبادي العالية مطلقا وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق
شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق اتصافه بشيء من الاشياء اصلا فلا يدرك لعل
هذا بداهة الوهم كما يزعم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان نوح متقدم على بعثة موسى و
لو لم يكن ذلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه **قوله**
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اقول له بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم
ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا
جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة المدركة ما يشتمل المبادي العالية فلا شك في
استحالته فتامل **قوله** للنسبة الخارجية المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر المدرك
ولا يلزم خروجه عن جميع القوى المدركة **قوله** لان كل واحد من العقلاء اي هذا الكلام
من قبيل ان يقال كون المشار اليه بان جوهر مجرد ابطل لان كل واحد من العقلاء
يشير اليه بانه مع انهم لم يتصوروا الجوهر المجرد اصلا مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين
او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء مع
عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شناعتها على من
خاض في تيار لجاج الحكمة **قوله** مع انهم لم يتصوروا العقل له ان يمنع ذلك ونقول بل تصور
العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصور
بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكليات لم يدل البرهان على ان المتصور
بهذا الوجه والعقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما
من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة **قوله** فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون لكم و ذات

اقول فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يحكم العقل بين الطرفين بالفروع
او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فللنسبة الخبرية مطلقا خارج
بهذا المعنى وان غايرها بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج ولعله اراد
انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان الخارج
حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه لا محذور فيه فافهم مع انهم
يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء الى اقول بعد ما سبق المراد بالخارج
المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التي
هي مدلوله بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها
وذلك بان يكون ذلك الامر بحسب هذا النحو من الوجود مبدءا لانتزاع تلك النسبة و
هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا وسياتيك بهذا زيادة تفصيل قوله
لثبت ثبوته اي ثبوت ب الذي هو الموضوع قوله ولا ينتفي اي ثبوت ب و
بانتفاء ثبوت ب ينتفي آ عن ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من
انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء آ عنه لجواز ان الثبوت امرا غير
ثابت في نفسه ثابتا لغيره وهو ب والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوت
ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة
انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آ ب لكان ب
ثابتا لحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اي له لانه في نفسه اذ لا معنى
لكون ب ثابتا الا ذلك لحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي
هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثاني
للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في الثبوتات الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل
من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب في نفسه ثابت
في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره

وهو ثبوت ب في نفسه فاندفع الشك وظهر مقصوده وعلم منه انه يمكن ان يراد في
اول الامر بثبوت ثبوت ب في نفسه اذ لو انتفى ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت ب
ثابتا له بناء على ان صدق الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن
ثابتا له لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الثانية
قوله وذلك بحكم المقول على تقدير عدم قوة مدركة قدم الجواب عنه وان قيل بلزوم التشكك
في الصور الذهنية فلان نقول بانها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال قوله
ولا مخلص الا بالتشبث اه اقول على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال آنفا
انها معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه لم لا يجوز ان يثبت شيء لآخر
على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فلو انتسب
الشيء الى المعدوم المطلق فيكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا و
المعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا
لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليها وثبوته له لم يبعد لكن لا تعلق
له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي استصعبه في عبارة شيء لان في كل
من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين فليس فيهما مخلص عن الايراد المذكور
الذي يحصل القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما الفساد الاولى بل فيهما تسليم
لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم الشك في الامور العينية الا بذلك وح
يكون من تتمة السؤال فتامل قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني قد علمت ان الوجود الذهنى
لازم من هذا المعنى ايضا قوله قلنا تاثير القدرة اه اقول الماهية متصفة في الذهن
بالوجود في الخارج كما حققه افضل المتاخرين في حاشية التجريد وغيره فلا ورود لهذا
السؤال واما جواب الشارح فيقتضي بظاهره ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود
بل في حيثية اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام
الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا لكان متاخرا عن الوجود فيكون في الذهن
لا محالة قوله يلغو على هذا التقرير ذكر اثبات القدرة يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة

للتسجيل على الزام الخصم فانه اصرح واظهر في خلاف قاعدتهم قوله بل يمكن ان يقال

اي لانه كما ينفي تاثير الموجب ايضا بخلاف تقرير الشارح فان ازلية الذات انما تنافي

تاثير القادر لا تاثير الموجب اذ اثر الموجب يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحق ان

اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما بان يكون ارادته ازلية مستمرة متعلقة بوجوده

ازلا مستمرا ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا كما ذاتيا اللهم الا ان

يقال هذا الزامي لهم وهم لا يجوزون تاثير القدرة في الازلي قوله ويمكن الاعتذار كانه

قال بعد الاستدلال عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ

لما كان هذه دعوى ضرورية اي وحاصله انه لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق

من المقدمات الزامية غير الاسلوب تنبيها على ذلك التفاوت قوله ليس ثبوتيا

بل هو امر اعتباري لما سيأتي اي انت تعلم ان القبول ههنا على ما مر تقريره ما ليس

السلبية اخلاء مفهومه انما يخرج عن السالبة المحمول فخطاء على زعمهم دون المعدولة

فاعتبارية الامكان لا تقدح في ثبوتيته لهذا المعنى فلا يصح المذكور في معرض السند انتهى

فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت

الموصوف فيه قوله وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة ليس قولهم لموجود

فائدة احتراز به لا يحصل بدونه لان صفات المعدوم معدومة عندهم فيخرج بقولهم

ولا معدومة بل ذكره للكشف والتبيين قوله لانا لا نعلم ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت

الشيء لنفسه لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود

موجود يقتضي ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا فالاولى ان يقول مفهوم الوجود مجملا يصح

للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور فلا نم انه يلزم من صحة التحليل في جميع الصور

حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه قوله قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه

بهو هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام و

العجب انه قال قبيل هذا ان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق على انفسها

يعني تاثير القادر

[illegible]

واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم

مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه فتامل

قوله فان كل صفة اي اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما اتصف بنقيضه اشتقاق

ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه لذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض

الاتصاف بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره

مما ليس حركة فالصواب ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا ليس باسود و

العلم ليس بعالم والحركة ليست بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشيء

بنقيضه اشتقاقا ان يكون ذو فوه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون

الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف

الجسم باسود مثلا ليس من هذا هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقي بما يسلب

عنه الجسم والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم

على تقدير ما ادعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب

الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فتامل ولا تتخبط قوله فلا يلزم قيام العرض بالعرض

ولا التقوم بالعدم اقول يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او العكس بل الصفة

بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان دليلهم فيه لا يقال انهم مصرحون

بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض اذ بذلك يبطل كونهما موجودين فلا بد

عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالاخر فهم لا يسلمون امتناع قيام

الصفة بالصفة مطلقا فيمكنهم ايضا منع استحالة قيام العرض بالحال او العكس

فلا يتم النقض واما جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة

مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال بالحال لانا نقول

انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء مطلقا

ولذلك صرحوا بان الحالين اللذين هما جزء السواد الموجود قائمان قائم به السواد ولم يجعلوا

احدهما قائما بالاخر بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالاخر منهما لا يكون حالا اذ

الحال صفة قائمة بموجود ثم ما جوزوا قيام الحال بالحال بقي ان يقال لم لا يمنعون امتناع

قيام الصفة بالصفة مطلق وان جرى فيه دليلا امتناع قيام العرض بالعرض لكن
ذكر لا يضر لانه مغايرة فالاظهر في جواب النقض ان يقال على تقدير كون احديهما حالا لا
يلزم قيام احديهما بالآخر فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة
اصلا قوله فان الحال لما كان واسطة الى الحوانه على تقدير تركيبه من المعدوم يكون معدوما
لا محاوذا عن حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء جزئه من اجلى البديهيات واما
تجويزهم كون الحال مقوما للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العينى بازاء الوجود
الذهنى فتركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة تركيب الذهنى من الامور
الذهنية ولا شناعة فيه فان التركيب الثبوتى يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان
الذهنى يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويز تقوم الحال بالمعدوم
فيستلزم اتصاف عدم الكل عند عدم الجزء وهو غاية الشناعة فالحق ان يلتزموا تلك
المطابح الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركيب السواد من المعدوم لان
المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركيب الموجود منه في الثبوت على ما قررتم لا انقال المعدوم
عندهم هو الذات والسواد صفة فاعلم انهم لا يجوزون تركيب الصفة من الذات لئلا يلزم
كون العارض غير عارض بتمامه لانا نقول المراد بالذات ههنا ما يستقل بالمفهومية
على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره فيدخل فيه السواد كما صرح به انه من الاشياء
قلنا العالم كتيلوا ان الحال لكونها عارضة عن صيغ الوجود والعدم لم يبال ان يصير المركب
منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي تتبع التركيب و
اضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركيب الموجود والحال منه
لسراية عدم الجزء الى الكل وبهذا كان الاجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض
كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والشفاف او كالجواهر الفردة
الخالية عن المقدار الكبير والصغير يصير اجزاء للصغير والكبير والمتقدر بمقدار معين لا
يصير جزء الاصغر ولا الحال الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح
مذهبهم بل ان سبب هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم القبح به وعدم
استلزام القبح اياه مستبعد جدا قوله اى غير مضاف الى شيء اصلا اه العدم المطلق

بهذا المعنى صالح في نفسه للاضافة الى الوجود وغيره من المفهومات فلا يكون
مقابلا للوجود اصلا وقد تفطن الشارح بقليل ذكره وتكلم في دفعه في ذيل هذا
البحث ونتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى قوله بل البديهة تشهد بخلاف ما ذكره
في الوجود اظهر منه في العدم ثم ههنا مقامان احدهما ان السلب لا يمكن تصوره غير
مقيد بشيء ما والثانى انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود بخصوصه والثانى اخص
من الاول كما لا يخفى قوله اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود مقيد في نفسه
بوجه لا ينافى كونه مطلقا كما في العمى مطلق ونظائره وشبه ان يكون العدم في اصل
وضعه مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد ههنا بهذا المعنى بقرينة المقابلة
واما ثانيا فلانه اقول هب ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود لكن بهذا المعنى
ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود
قوله قلنا المراد في الظاهر ان المراد بقوله عدم مثل عدم غير مضاف الى ماهية من
الماهيات كما ان اطلق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافى كون المراد بالعدم ههنا
رفع الوجود كيف والعدم الذى هو غير مضاف اصلا يقابل الوجود قطعا كما علمت
وبه يندفع السؤال فانه غلط ناشئ من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع
الوجود المطلق وتارة على ما يصدق على رفع وجود بعينه قوله فالظاهر انه تقابل العدم
والملكة اقول بل الظاهر تقابل الايجاب والسلب فان معنى العدم رفع الوجود من
غير اعتبار امر آخر معه قوله لا اشكال ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد بالعدم
من الخارج قلنا ذلك لا يقتضى كون العدم عدم الملكة لان ذلك القابل غير معتبر في مفهوم
العدم اصلا اذ ليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود وقابل له بل
معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له ولا قبوله وهى معتبرة في مفهوم عدم
الملكة الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة
لاقتضى كون العدم المقيد عدم الملكة لا يقتضى كون العدم المطلق ايضا كذلك فان قلت
المطلق غير منسوب الى شيء اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل
للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه منتسب الى ماهية ما هو قابل للوجود فظهر الفرق

وهذا مبني على ما ستحققه من ان تقابل السلب والايجاب متحقق في المفردات وانه لا
يجب رجوعه الى العقد قلت سيتحقق تقابل العدم والملكة ايضا في المفردات فان مفهوم
العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة الى شيء آخر فلا شك انه لا يحتمع مع البصر في موضوع
واحد في زمان واحد فلا بد ان يدخل العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل في الاربعة
ورابعا فلا يكون الفرق بين السلب والايجاب والعدم والملكة الا باعتبار الاستعداد
في العدم دون السلب ولا يكون الفرق بان العدم والملكة انما يتحقق في القضية التي
موضوعها قابل الامر الوجودي بخلاف السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي ان لا يكون لبعض
المفهومات كالامور الشاملة سلب لا باعتبار العقد لكون جميع المفهومات قابلة
لها ولما عداها سلب باعتباره في نفسه وباعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر
في السلب والعدم كون مفهومهما رفع الامر الوجودي لا صدق رفعه عليه على التقدير
تسليم ذلك الصدق فانه فيه ما ذكرنا في الحاشية الطويلة كيفما التامل ما هو تام في هذا
المبحث وفي بعض الشرح بدل قوله ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذا اراد
ما هو اعم من الخارجي بهذه العبارة والا كان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى
ماهية تعقل كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع ايضا وانت علمت حاله مما ذكرنا لا محصل
له لان العقل ينسب الوجود الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون جميع
الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما صورته هو الوجود
المنتسب الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا يلائم قوله انما ينسبه الى
ماهية يقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان يقال هذا المثال مخصوص
بالوجود الخارجي او الذهني ونفي الممتنع بالنظر الى هذه المادة فقط فتدبر ولعله بتلك الامور
غير هذه النسخة الى النسخة الاولى والاتفاق ان كلام هذا الحبر الامام مختلط في
هذا المقام وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب الحاشية حين درس الشرح لكنه
تنبيه لبعض ما فيه فرام ترتيبه وتنقيحه ونحوى ما ذاد بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى
على ملحق النظر واجاد **قوله** او لا يكون العارض بتمامه عارضا له اقول فيه بحث لانه ان
اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك ينتقض

بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي جزؤها ليست عارضة له بل لجزئه وان اريد
انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلعل له ان يلتزم كون الوجود
عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وهلم جرا ولكن الجواب باعتبار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء
لا يكون له جزء فيلزم فيه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة لا
للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية
فللمناقشة فيه مجال واسع **قوله** واعترض عليه لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا
من المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد به الموجود
الخارجي وظن ان المستدل انما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود
الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا من انه لا ينافي المعقولات
بل يعرض لجميعها انما ينادي في المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن العام ونظائره
اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم
صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق
صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية
اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا يرى ان النائم والمستيقظ متساويان مع
استحالة تصادقهما من حيثية واحدة وكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويان
لان كل ما صدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق باعتبار وبالعكس
ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق
الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية **قوله** ويمكن دفعه اخيرا لك فان قلت على تقدير
التركيب الذهني ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان الجنس
ليس عين النوع بل هو غيره وهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما
محمولا على الآخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما
ان يعني به انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري كما يقال الوجود
هو الماهية وليس والوجود هو الوحدة او ليس واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى ان

ذلك الشيء فرد من افراده وما هو فرد احدهما فهو فرد للآخر وهذا هو الشايع المتعارف
وبتحقق ذلك النقيض لكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على الفصل بالمعنى
الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم
هو ما سلب عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بمعنى الاول كما لا يخفى فلا يكون
جزء عقليا لمفهوم الوجود هذا وانت تعلم ان هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة
الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما يليق اذا كان المراد بالوجود كما استغنا لا انتقال مفهوم
الموجود شيء ما ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا الا ان يقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في
المفهوم اللغوي بل في المعنى العام العرفي البديهي المعبر عنه بالفارسية بهستي وفي
اللغات الاخر بعبارات قوله وعلى وجوه القار بالشدة وغير القار بالشدة والضعف
لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة
والنقصان بل انما يقبل الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر وقد صرح به في الفصل الثالث
من المقالة السادسة من الهيات الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف
بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم و
التأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان قوله وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر السيد قدس سره عرفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني
ما للوجود الذهني لخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة
الثانية من التعقل الا يرى انه يمكن لا يتعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر
عروضها له ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض الذاتية لا يكاد
ان ينفك تعقلها عن معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد ويجاب بدعوى الحصر الاستقرائي وفسرها
في حاشية التجريد بما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه ثم قال
وبالجملة فالمعتبر في المعقول الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل يجب
ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها وكل ما يعقل
في الدرجة الاولى فهو معقول اخر موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل

الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في
الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان آخران سوى ما ذكره اولا
احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه
وذلك من تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما
يطابقه وذلك من قوله وكل ما يعقل آخر ما نقل اما التعريف الاول فلا استدراك فيه
اذ لم يصرح بان القيد الثاني حينئذ لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهية
اذ يصدق عليها انها تعرض المعقولات الاولى في الذهن كما انها تعرض لها في الخارج و
دلالة العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشأ العروض ممنوع واما التعريف الثاني
فهو وان استنبطه في القيد الثاني لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات التي عروضها
بحسب الخارج وهو ظاهر ولا لاخراج الاضافات التي هي لوازم الماهية اذ يمكن تعقلها
عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر
في الذهن ولعله اورده للتنبيه لا للاحتراز واما الثالث فكان قوله ما لا يعقل
الا عارضا لغيره يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز عنها ثم
قوله اذا قيل بتحققها في الخارج محمول على التنزل اذ لو لم يوجد في الخارج وكان اتصاف
الماهية بحسب وجودها الخارجي لم يكن معقولات ثانية ايضا كما علم من كلامه
هذا وعرفها في شرح المواقف بما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن
ولا يحاذى بها امر في الخارج ويمكن ان يحمل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية
كما سلف وللمناقشة مجال واما التعريف الذي ذكره الشارح فلما اعتبر قيد العروض فيه
بكونه في الذهن لا غير يشتمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها
اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر من حيث هو معقول آخر فيرجع الى ما في شرح المواقف وبالجملة لا استدراك في ذكر هذا
القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر
باطراف المقام بالمناقشة لما سبق الى المنافات مبنية على حمل الشارح كلامه
عليه لا على ما حمله السيد قدس سره فله ان يقول ذلك قرينة على ارادة ما وجدت في كلامه

للشارح ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه مالم يضطر اليه كيف و
الاطلاق ظ فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه الشارح توقف
الحمل على الوجه الآخر لئلا يلزم بطلان الكلام ويبقى النظر في انه خلاف الواقع اولا قوله ادعى ان معناه
السلب الاولى ان يقال الجزم الشيء لا يمكن تعقلهما مطلقا والوجود يمكن تعقله مطلقا
ينافي تجويز كونها عين الوجود اذ في ماذكره الشارح مناقشة ظ فان كون ما ذكر معناه
اى الوجود لا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك لتغايرهما
في المفهوم قوله سواء كانت معقول اولى او ثواني آه اذا قيل بوجودها الماهيات من حيث
هي هي في الخارج كما هو مذهب القدماء واختيار المحقق كما سيجيء تصريحه فالحكم لا يعم المعقولات
الاولى فان طبايع الاجناس والفصول والانواع والماهيات الحقيقية موجودة في
الخارج على هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان
الموجودات الخارجية تجب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية
مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وح
يظهر وجه التفريع واما تخصيص الشيئية بالتعرض لها من ساير المعقولات الثانية
مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس يتوهم ان الشيء جنس الاجناس
وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم ونقل في حواشي بعض تلويحات للكتب
ان بعضا ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء
قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام بهذا القائل تفرع الخلاف في تمايز الاعدام على
ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات من جملتها الاعدام فلو اجرى فيها بعيد ان كان
ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة بجزم وبما عن
كونها معدومات والملخص انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله
من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره قوله تجرد المحقق حيث قال
قد يعرض آه انما خصص بالمطلق ولم يعم لان العدم الخارجي معروض لنفسه دائما و
فيه نظر لان الدوام في البعض لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض
الاوقات غاية ما في الباب ان يظهر فائدة لفظ قد في بعض الافراد وايضا يجوز

22

ان يكون المقصود ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات وح فالتعميم فان
العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره قوله فرع
بانه اذا عرض لامر آه يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحرك لاضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي
هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقايض ما هي متصفة بها ويمكن
الجواب بان الصادق على الشكل واللاحركة بمعنى ما ليس لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه
اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني لا الاول ويستبان من
هذا ان ماذكره الشارح في تحقيق الجواب من ان اتصاف الشيء بنقيضه ليس بممتنع بل واقع
فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم الى آخر ما
قال ليس بملائم هو اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود
بالعدم لا بالمعنى الاول قوله ولا اشكال ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم آه اقول قد صرح الشيخ
في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض مفسري كلام
ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على الموضوع محمولا على موضوع الموضوع موجودا فيه وجود
العرض في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه و
ان كان عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث فان
الشيء اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون قولا كليا ويوصف
بها اللون وصفا ما والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وكذلك البياض اذا حمل
فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض وجد
فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا قوله ثم ان هذا العدم المضاف
الى العدم آه وانت خبير بان اختلاف الحيثية لا يجدي هيهنا بل يجب ان يختلف موضوع
النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بحيثيتين مختلفتين والتحقيق ان
العارض للعدم هو حصة من العدم تخصصه به العارض بالمعروض وهذا المعنى
لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي
تخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للمعدوم عدم عدم العدم
ومعروضه موجودا فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت معروض عدم العدم انما يتصف

بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا
ومعدوما معا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه يسلب عنه شئ والمعدوم
بهذا المعنى لا يقابل الموجود وانما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود
فتامل فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم اه الشيخ وان صرح بما نقله قد
صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان ما لا سبب لنسبة محموله الى الموضوع فاما ان
يكون بينا بنفسه واما لا يبين البتة ببيان العين الا بوجه قياسي هذا بعد ما ابرى
الوجوه المحتملة في الكتابة وابطل جميعها بتفصيل شبع كما هو دابه وهذا ظاهر ينافي
ما ذكره هناك فليتفكر فيه **قوله** واما المثال الثاني اه لا يخفى ان الجواب جار في الاول
وانما اورد الجواب الاول تحقيقا للمقام فان الجزئيات المذكورة متيقنة من غير
الاطلاع على السبب فلا بد من هذا التقييد **قوله** والمولف علة لوجود ذي المولف كالجسم
اه فان قلت لم ذكر بل يقول لعل كونه مولفا معلول لكونه ذا مولف وهما معا فان المولف
نسبة له الى المولف وكذا كونه ذا المولف فيعدم احدهما على الآخر غير بين قلت المراد
بالمولف كونه ذا اجزاء وبذي المولف المحتاج الى المولف لا شك ان علة الاحتياج الى المولف هو
كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمولف المفهوم المضايف
للمولف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المولف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على
انه ذو اخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا قال واعلم ان
توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ بان له اخا ويشتمل
على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فانه لم يكن لك ذلك بل بحيث تجهل
الى ان يتبين انه اخا فما تتصور نفس قولك زيد اخ واحتمال هذه الاشياء اولى ان لا
تسمى قياسات فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا **قوله**
عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اه اي لا يمكن ان يكون عدم العلة
علة لوجود عدم المعلول في الخارج وذكر بدليل فلا يجري المناقشة فيما ذكره في معرض البينة
حيث قال لان الاتصاف الذي بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد يكون عللا
للموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع الموانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلية

23

العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة العلة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان
علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك
فيندفع المناقشة فاستقم **قوله** وهي ما يكون منشاؤه الذات من غير ان يكون
لاحد الاجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان
لوجود ما مطلقا مدخل ضروري انا ما لم توجد بنحو من الوجود لم يثبت لها
شئ وهذا امر في المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض
المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شئ من لوازم الماهية امرا حاصلا
بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية
مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب آخر ولا نه
حسب ان لازم الماهية مما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعري بعد ان يكون لازم الما
هية مما تصور كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقرير ايضا
عدم حصولها بالفعل ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه
يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لسان في الاتصاف بها بالقوة والمراد
بالعلة في نفس الامر اي قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل لا
يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع
وجوده بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل
اللازم الا يرى ان الزوجية لازم لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقله
وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما يتوهم بعض
الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة
وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان الثاني
معروفا بالتصديق بالعلية ومنشاؤه عدم اتقان معنى لازم الماهية فانه كما
اشير اليه ما لا ينفك الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا
بذلك الوجود او لا وكان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي
عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج او لا كاللاتناهي والانقطاع فانهما

لا زمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه فاستقم كما امرت قوله والمراد
بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه بنفس ذات العلة اطلاق الخارج على هذا
المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف اصلا فضلا عن ان يكون
شايعا كثيرا فان اتصاف الماهيات بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود
الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن
والوجه في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول
بالذات في ظرف الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس الامر عدم المعلوم فانه غير متصف
بالتقدم بالذات بل انما يتصف بالذات في وجوده في الذهن بالعدم على وجه عدم العلة
في الذهن فان العقل يحكم بالترتيب هناك بين العدمين فنقول عدم العلة فعدم
المعلول وههنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن فنقول وجد عدم المعلول في
الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط في الاتصاف بالتقدم في الثاني
هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان عدم المعلول فعدم العلة وعلى هذا يحمل قول المص
وان جاز في الذهن انه يجوز كونه عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود
الذهني اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق
ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر
من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضنا
لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود
الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح ايضا بان يقال ما يكون عليته
باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني انما يكون منشأ
العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلة في نفس الامر الخ من
قبيل التفسير باللازم للتوضيح ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه
نظر لان المعترض المذكور ثم بعد ذلك في كلامه كذا لانه جعل عليه عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون الموصوف
بالعلية نفس عدم المعلول لان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود

24

الذهني ما يتصف به الماهية بنفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية
مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول كذلك عنده
كما صرح به في آخر البحث فينبغي تفصيل اللوازم في هذا المقام فليتأمل قوله
يحتاج الى المكافاة اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير عزيز ثم حمله
على مسئلة نعم شايع كثير مشهور في علم المنطق اولى من حمله على غيرها كما لا يخفى
فيه بعيد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من المسائل المشهورة
المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث الجنس والفصل وغيرها قوله
وعلى التقديرين انما يكون النسبة سلبية قال في الحاشية اما على تقدير الثاني فظ واما
على تقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار
هذه القضية موجبة من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع
وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من الاعتبار الايجابي في هذه القضية
اجتماع المتنافيين بين ثبوت الموضوع ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرت
سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين
في العدم الخارجي مم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد
صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين
من صدقهما لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها يكون كاذبة وكذا بالاخبار
بالمقصود ههنا وهو ثبوت اصل المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب انه
يكون المادة هي الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام و
اما على التقدير الاول فلما سياتي من ان العدم اذا جعل محمولا لا احتاج الى ما يربطه
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من
غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول
فيه ما سياتي على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه و
انتفائه في نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه
معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع

مطلب في الوجوب والامتناع والامكان

ولا بد

فتدبر

و العدم رابطة فيصير الحاصل ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان
كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة
ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما سلبا او ايجابا في العلوم
من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه فتامل قوله
فالاولى ان يطرح من البين آه كان المص انما ذكره دفعا للتوهم من يتوهم ان المعاني
المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة
في محمول معين هو الوجود قوله اللهم الا ان يقال آه لا يشك من له وجدان صحيح
في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد
بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او ادراك النسبة
او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء والمحدثين و التفرقة بين
مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة السليمة بنفيها ولهذا صرح الشيخ وغيره
من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلث الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية
والمتاخرون بان كل قضية مركبة عن اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي مورد
الحكم بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود اذ يكفي بهذا التصور ان في
حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وما يؤيد هذا بقول البحر زيد هست
و زيد نيست بدون ذكر الرابط لا يصح اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على
انهم يقولون زيد موجود هست زيد موجود نيست في اللغة العربية وغيرها من
اللغات التي سمعنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره هذا كله مع ان الحقايق لا يقتضي
من الاطلاقات العربية ومن ثمت امثال هذه في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون
اضحوكة للناظرين واحدوثة للغاوين قوله وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة
المادة آه لقائل ان يقول لا يلزم من عبارة المص عدم اختلافهما لان الشيء قد يتعقل
بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له قوله وعلى راي قدمائهم آه قال
الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا الذي يجب بياننا وتصريحنا
به بالفعل انه كيف هو والذي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع

بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوام ويسمى مادة فاما ان يكون
الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الا
نسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عن الانسان او لا
يدوم ويجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب والسلب
فان القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند
الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن او جب لتلك كلامه ويمكن ان يقال معنى كلام
المص انه يثبت المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذكر
لا ينافي كون المواد مطلقا كيفية النسبة ايجابية كما ذكره الشيخ ولا كون المادة في كيفية
الموجبة النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو رأي المتاخرين بل
يصح على تقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو
اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها لا انفعال المادة الثانية
على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا بالضرورة وكذا
الثابتة على جعل العدم رابطا لا نقول ليس مدلول عبارة المص الا ثبوت المواد
الثلث على تقديرات الاربع واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه وانما يعلم من خارج
وكون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا
يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابت على تقدير جعل
الوجود محمولا قوله حيث خصها بالكيفيات يمكن ان يقال انه لم يحصر مادة في الثلث لكن
بل خصها بالذكر لانها المبحوث عنه ههنا فان قلت قوله هي الوجوب والامكان و
الامتناع ظاهر في الدلالة على الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات الثلث المذكورة
وهي الثابتة في كل قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا قال الشارح في الحاشية قال
السيد في هذا الموضع واصطلح من عنده على ما ذكره لزمه ان يكون تلك الجهة مطابقة
للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كما نبه على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت
كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته الضرورة وجهة الامكان الخاص وكانت
ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة هذه القضية

على ما اصطلح عليه من عند يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح
عليه العلماء يكون الامكان الخاص وايضا هذه القضية كاذبة على اي حال هذا كلامه
في الحاشية واورد هذا الكلام بتغليط السيد واجاب عنه ولعل معترض قابل ان هذا
الاصطلاح يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل المثال
المذكور هو الضرورة والجهة هو الامكان الخاص والثاني ان كذب مثل هذه القضية
لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية
موجبة واذ خالف الاصطلاح امور كثيرة مشهورة بين القوم من غير باعث يعتد به
كان في قوة الخطاء والله اعلم قوله والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود
الخ لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذكر يدل على ان معناه
في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات يريدون به
الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذكر انه كونه حقيقة عرفية فيه ولا يضر في
ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند القرينة نعم يرد عليه
ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا
في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه تامل
والامر في مثل ذلك هين قوله اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ظاهر ان قسمة
الكيفية الى الثلث ليست حاصرة والقسمة الحاصرة تجري في النسبة بان يقال كل نسبة
فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة فالظاهر ان يقال اي قسمة المفهوم
باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني ولا يتصور الا في ما له ذات مغايرة
للوجود كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المص والوجود لا يرد عليه
القسمة فان الخ يرد ههنا فراجعه قوله قلنا هذا تقسيم للوجود بحسب الاحتمال
العقلي اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم بالجمع للممكن
فلا يحتاج الى ما ذكر اذا لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم
مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل غرضه ان

هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان
يتحقق بالبرهان وجوب الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها و
على ما حمله الشارح عليه يكون هذا التقسيم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب
والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي بنا في كونه عين الوجود بزعمه
على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على ذلك اذ لا شك انه يصدق ان يقال السواد اذا اعتبر
بذاته يجب كونه سوادا فكيف يجعل هذه العبارة مؤيد التوحيد وتحقيق مذهب
الحكماء ان معنى الموجود عندهم امر يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم
بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون
الوجود مغايرا له كما هو المتبادر الى الوهم من اللفظ قال لا مساس في التحصيل اذا
قلنا كذا موجود فليس يعني به ان الوجود معنى خارج عنه فلو كان الوجود خارجا
عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية ووجود كالانسان الموجود
ولكنا نعني به ان كذا في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين منه ما يكون في الاعيان
او في النفس بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون
في الاعيان هو كون الشيء كالحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان
الشيء ما وبعضه لا يعتبر بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا
بشيء لكان ذلك الشيء سببا الا لكل الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال فيه ايضا نسبة
الجميع اليه كنسبة الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو
كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول
ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية قال
بعض المحققين في شرحه الاول وجود محض غير عارض الماهية اصلا وانا نعلم انه من
كلام المحقق مقدمات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما نقله بعض الى التطويل
وقال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب
فلها ماهيات تلك هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول
لا ماهية له ذوات الماهيات يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم

وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به
وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه ان الوجود المطلق
المشترك فيه ان كان موجودا مع صفة فان ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب
بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب و
هذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل
على ما هناك زيادة وكل شيء غيره ففيه زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كلاما لا
يحمل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته وتمام ماهيته فالوجود غير معلوم له
في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بين في قولنا الوجود
لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في
مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم اي انيته اقول يتلخص مما نقلناه وما تركناه من نقل كلامهم
ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن
العقود والاعتبارات التركيبية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته
قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو هويته البسيطة
التي لا يتكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه موصوف بحصة من
الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل
انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه
بذاته كذلك وذوق المتالهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل
لوجود بل ذلك للواجب وللوجود علاقة معها مصحح لاطلاق المشتق عليه كما في زيد
متمول وماء مشمس كان في لفظ الموجود مناسبة بهذا فان قلت ان كان معنى
الوجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء
بنفسه حقيقة والا كان تابعا ومتبوعا لنفسه بل يكون موجودا بسبب عروض
حصته من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق فان كان معناه ما هو عام

من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة له ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات
كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا
على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام
بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يسلم كون اطلاق الموجود عليه
مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان
ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز انه
يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود له باقتضائه واقتضاء غيره والفرق بين
الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني فانه
ثابت لغيره فيكون وصفا له ويظهر ذلك بان نفرض الحرارة القائمة بذاتها فيظهر عنها
الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك
الآثار بخلاف الحرارة القائمة فان وجودها انما هو لغيرها فيكون تابعة له فيصير الغير حارا
بها وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان الضوء لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا ومضيئا
لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به
مضيئا وبالجملة لا جدوى للمناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض
تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد
ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشيء من ماصدقاته نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره
ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي
هو مبدء انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث مكتسبة من الفاعل وفي الواجب
ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي
صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق وهو صحيح
سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشارح ويمكن
ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذات الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو

مراد هم بمعنى الجوهر بذاته

ما قالوا الجوهر قايم بذاته واراد وا به سلب قيامه بالغير او بانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود لاقتضاء لوازم الماهية اولا فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا التفتت النوبة الى التفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود اولا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان يتبين جلية الحال وامثال ذلك كثير في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة وعند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى و الصورة يظهر ان القابل المذكور جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج و بينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم ثم عند التحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرسم في الخيال وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها و تقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة وتكلموا بكميتها بالوصل ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي يرسم في الخيال ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم الى غير ذلك مما لا يخفى على الماهر وقد عثرت بعد ذلك على نص من قبل الشيخ يشيد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فاطلق واجب الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذه القسمة لا تقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود او ليس كذلك بل يعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة هذه عبارته ولقد امعنا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الحرص على الطلاب ازاحة لغشاوة الارتياب عن ابصار الالباب في عرض المقصود الحكماء على اذهان الاصحاب وعذري في تكثير النقول في هذا الباب انه ربما تلك النصوص ربما الحرف بعض الناظرين في هذا الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب والمحول في العقلية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا اقول هذا القايل جعل

الوجوب كيفية نسبة الوجود او الموجود فايهما كان محمولا كون في تحقق فلا يلزم منه ان يكون الوجوب دايما كيفية نسبة المفهوم المردد بل ولا جواز ايضا وان التزام جوازه فلا محذور فيه **قوله** فاين هذا من ذاك اقول افتقاره في ذاته الى الغير يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه ايضا ومن الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح به في بعض عبارتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك يكفي فيه افتقار الوجود الخاص الى علة وكان قوله فيكون عارضه آه حشوا محضا **قوله** يلزم ح ان يكون الباري تع موجودا من لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب تع موجود بذاته بمعنى حقيقة المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن العقل تحليله الى شيء ووجود بل هو وجود يجب باعتبار بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة تعرض لها باعتبار نسب مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الآثار موجود وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب واجب كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الامتناع تعين واعتبره مثل ذلك في ساير صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم و باعتبار ان ذاته منشأ ذلك الانكشاف علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني ذلك ان ذاته علم باعتبار و هكذا الا ان شيئا آخر فيه حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان فيه شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية **قوله** ولا يخفى على ذي مسكة الى قوله هي حال الواجب قد تقرر بما تكرر معنى كون وجود الواجب عينه وتبين انه ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل تحللها الى ماهية ووجود لذلك نشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى في الوجودية **قوله** اقول ان هذه القسمة الثلاثية يكون قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر ومنها يمنع

الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم لقال في الممكنات لان التقسيم للمفهوم
لا للافراد له يقال فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد
في الماهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يأبى ان يوخذ بعنوان الامكان
قوله اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق آه اولا فلانه اذا تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرر لزم تصادق
الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم
صدق المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته
في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق
مفهوم الآخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات
واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه
بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل
المبني عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة الفعل المبني عن هوان متعلقه والقيام
المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة
بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى
ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو ويكون احد المتعاملين جزاء الآخر
واما ثانيا فلما تبين من ذكر انما يتعقل في محل النزاع اذا كان هناك شيء يكون
بالقياس الى الوجود وجوبا وبالعكس الى العدم امتناعا وذلك كما ترى
واما ثالثا فلان لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال
على الكرامة مع قصد الاشعار فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار
بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون
بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند فله
ان يقول بل كلام السيد السند منع وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في مثل
ذلك هين والجواب ان هذه المناقشة لا يجري كثيرا الا انه يصدق على القيام المذكور
الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء وذلك

المفهومان مبدأ ان الاشتقاق متغايران متصادقان مع ان احدهما متعلق
بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما
في عرف اللغة ويكون مقارنة القصد شرطا لا داخلا في مفهوميهما او موضوعين
بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصود قوله اقول
فيه ما مر ايضا اقول فيه ايضا ما مر تحقيقه قوله واعترض عليه ان المراد بالصدق
صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود
اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن
الوجود انما يحصل لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما
كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض وغيرهما
من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما سنذكره الشارح في شرح قوله لزم
اصل الواجب لكن يقال ما يذكره هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر
البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه
كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول ما مر هو التزام اتصاف
المعدومات كالثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغنى عن البرهان
في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا
الاتصاف المفروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف المتخيل
بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهر الآثار
كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت في الاتصاف المعدومات والموجودات
بالامكان سواء من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجيء ما تقرره قوله
اذ لا ممكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا اقول بل يمكن فان الا
متناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف على الخارج ولما
كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كما متنازعة حيث تحقق علاقة
اللزوم كما ظهر ولا مانع ان يمتنع كون الموقوف على الخارج لذاته غاية ما في الباب ان
يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف

على انتفاء الواجب في هويته لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف لخصوصه يستلزم
امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف تم الى
ان يقوم البرهان **قوله** لانه صفة له لا نجوز ان الحال قد يحتاج اليها المحل كالصورة بالنسبة
الى الهيولى فكلمة الكبرى ثم **قوله** فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوف
بها في نفس الامر في الخارج لتحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في الانفس الامر او في الخارج
هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه
ومصداقه لا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في طرف الاتصاف اذ لو لم يوجد
فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون
الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه مثلا
مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح
للعقل انتزاع العمى عنه بان يقايس بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتا
له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجوده موصوفه في الخارج على
وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له وظاهر ان صدق هذا الحكم لا يستدعي
ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اللاحظ للسلب في الوجود الخارجي الا
انه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني
فان مصداق الحكم الكلية للانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدا لا
نتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهني طرفا للاتصاف
هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه
بل ان يكون باعتبار هذا النحو من الوجود الواقع الذي يعتبر مطابقة الحكم ولا مطابقته له — الموصوف
فان زيدا الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف
بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا والانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع المحكي — الذهن
عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية وهذا معنى محصل عند العقل
السليم لا ينافي الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا
نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او في

في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس تحققه في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة
فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام
الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه
كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه بهذا الحكم فان
قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء قلت غرضه ان ما لا يكون ذلك الغير متصفا به فيه لا
يستدعي وجوده فيه واستدعاؤه وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي يدل
على ان مراد الشيخ ما ذكرناه انه استدل به على ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه قال لان
معنى قولنا المعدوم كذا موجود للمعدوم ولا يخلو من ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه
او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة
فالموصوف موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا خلف وان كان معدوما فكيف
يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا
للشيء هذا موضع الحاجة من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر به
عنه ان كان موجودا في نفسه بنحو من انحاء الوجود كان الموصوف موجودا بالاولى
وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه
الى شيء اما فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيه
فيكون موجودا فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج فيه ههنا ظرف للثبوت الذي
هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو في الذهن ولقد افضى الكلام بنا
الى الاطناب لما وقع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب **قوله** ولا شك ان
الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اقول الامور العينية
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الاثار
فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق
البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف واما الاتصاف
الذهني العرضي كما اذا تخيل الجسم الابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل

موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجود الشيء وهو حق وكلامنا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج يقتضي كون ٣٢

وصف كذا ٣

الجسم المعدوم ابيض لذلك يمكن للعقل تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء
البياض عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة قوله والحق في الجواب انه لا يخفى
بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان الذات
علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة في الوجوب
على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه لا يكون الذات متقدمة بالوجوب على
وجود الوجوب اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الواجب متقدم
على اتصاف الذاتية او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف
الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هف ولمانع ان يمنع تقدم وجود
الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيته له وان ثبت استلزام الاتصاف ولا
يخفى الحق على المنصف قوله الصواب ان يمنع قد سبق منا ما اذا اطلع على هذا
الموضوع يمنع قوله فان عدم المعلول الاول اه ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم
بدون امكان اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو
بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم
لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان
يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما قوله فيحتاج اي بسبب
مقتضيه عليه بالوجود والوجوب لغاية ان يقول جدا لا تقدمه عليه بحسب الاتصاف
بالوجوب واما بحسب وجود الوجوب فلا كلام والحق انه لا اهل قوله لكان ممكنا
لما ذكرنا اقول هذا انه حق والصفة مفتقرة الى الموصوف وقد تم فيه كلامه قوله و
الجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر اه وقد مر في تحقيق كلام
ولا باس بان نزيد بيانا فنقول لا ريب عاقل في ان الاتصاف ليس في الامور
الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض خلافا للعقل اذا
لاحظه بعونه المميزة وجده جوهرا قائما بذاته وبياضا لها فقايس بينهما و
حصل عنه النسبة القياسية وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج

على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فمطابق
الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون
البياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل
ومصداقه خصوصية الموضوع من غير ملاحظة امر آخر موجود معه في الخارج كقولك
زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان
ويحمله عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين لها كما في قولك السماء
فوق الارض فان المصداق فيها هو ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية
في الخارج وكذا في ساير الاضافات الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد
اعمى فلان مطابق هذا الحمل يقتضي وجود زيد في الخارج على وجه ليس مصحوبا للبصر
فليس في الخارج ههنا زيد وعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا
الحمل الى ملاحظة امر زايد عليه وهو البصر والمقايسة بينهما بعدم مصاحبته لبصره
فمن حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه
يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة بينهما يشبه حمل الاضافات
فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع
مع مبدا المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر مباين له ولذلك ترى الشيخ يعبر عن التصديق
بان يحدث في الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها بانها مطابقة لها
من غير تعيين تلك الاشياء المنسوب اليها ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة
للنسبة الخارجية فظاهر حاله على ما ذكرنا اسود وحوا اذا تحققت ما مهدناه
لم يبق لك ريبة في ان اتصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة
في ظرف الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في ما ذكره عن وجود الموصوف
نظر قوله ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا اه قد
مر ما فيه بتفصيله وتوجد في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة
هي قوله اعني ممتنع العدم والحاجة موصوفا اليه بل لعله سهو من قلم الناظرين
في الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب وفيه ان مقصود المستدل بقوله فلكان

هو صوفه اولى بان يكون ممكنا بالامكان العام المقيد بطرف الوجود فليشتمل الواجب
فلا يرد ذلك عليه على انه لو اريد الامكان الخاص لكان منعا لا نقضا على هذا التقرير
يلزم وجوب الممتنع وهو افحش **قوله** والحق ان المراد بهما آه وح لا يلزم من وجوه
امتناع العدم وجوب الامتناع المبحوث عنه ههنا اعني امتناع الوجود ولا يتم الا
بدفاع **قوله** لانه صريح في منع الملازمة انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها المستدل
انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المحقق
يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها
المستدل فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والا ان مقصود هذا
القائل ان المراد ان المتحقق نقيض المعدوم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت
الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المعدوم وقوله يتحقق
نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم هذا وح يرد عليه ان دلالة
هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظ بل صريحها مجرد ان الفرق لا يستلزم
الثبوت والاولى على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفي الامكان ونفي الامكان
المنفي فلا يلزم ثبوته **قوله** لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان
الممكن آه الظ ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه ومثل هذه المسامحة
ليس بعزيز في كلامه لانا نقول لجواز ان يكون ذلك الغير واجبا آه انت خبير
بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذاته الممكن ممكنا فتفطن
قوله اقول فيه بحث لان استواء الوجود الى اخره **قوله** ذكر السيد قدس سره هذا في اثبات
اصل المدعى ولم يلتفت الى ذكره في دفع الاعتراض عن الوجه الاول نظرا الى انه
يكفي في اثبات المدعى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب فالاولى ان يتمسك به
ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض لا مدفع له بل حيث قال الاولى ولم يقل الصواب
فعلم اشعر بانه يمكن دفعه الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم
يلتفت الى ذكره صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح رحمه لم يأخذ كلامه على
هذا الوجه فتوهم في الحاشية بالذهول عن ان عدم تعدد الاستواء يدفع هذا

الاعتراض ويتعجب من ذلك وانا اقضي العجب من الشارح كيف ذهل عن ذلك و
جوز نسبة هذا الذهول اليه قدس سره ثم انه غير الاولى الى الصواب مع ان
الاولى هو الاليق بسياق كلامه لانه لما تم الوجه السابق لم يكن خلاف المطلوب
ولو تعاكس لكان الاحسن في اللفظ الاولى والصواب لكان الكلام الشارح وجه فتدبر
قوله والا لتوارد العلتان على معلول واحد شخصي اه اقول لم لا يجوز ان يكون
استقلال الذات في علية الاستواء بل اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير
فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد
العلتين المستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدم
الافراد واذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلال الاحاد فان قيل ح لا
يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى ذاته بشرط انتفاء الغير و
اخرى الى الغير فلا يزال للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان
اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما وايضا الكلام في
الممكن الذاتي لانا نقول انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان
لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته اي وجوده
وعدمه على سواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا او عدما مدخل
في علة الامكان لكان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون عليته التامة مشروطة بعدمه و
هو ظ وايضا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن ههنا يلوح ان ما قيل
في الاعدام ليس بشيء بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا
تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هي القدر
المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته
فلا نسلم منه ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا للذات او للغير وح فعلى تقدير ان يكون معلولا
للغير لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت
ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا للغير وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون

فانه علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اصلا كما في المواد في المثلث او يصير بهذا الشيء اما
ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين
ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره ومن ههنا يعلم انه يمكن ان
يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان
معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته جايزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته وهو محال لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل
على التناقض وايضا يكون حينئذ على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير للذات ولا معنى لكون الشيء
بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهذا هو الاشبه ان المعنى بعد ما جعل ان
الشيء قد يكون واجبا بغيره او ممتنعا بغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات يبين ان مثل
ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او
واجبا على قياس كون الشيء بشرط مقارنة وجود العلة او المعلول او انتفائها واجبا
او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما فرض
كونه بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من
احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى
ممكن ككونه مبدأ لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب لذاته فقد تحقق الا
مكان بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في
الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار
ووجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته المعتبرة
به وهو غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار
واجبا او ممتنعا لغيره فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته و
هو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا لغيره فتامل في اطراف
الكلام تحط بتحقيق المقام قوله والحق انه ان اريد بان الامكان بالغير قياسا على الوجوب
بالغير الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما فالوجوب

بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة
العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذكر كما
اشار اليه اهل معنى الضرورة وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع
بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قال الامكان بالغير على هذا لا اقتضاء الوجود
والعدم وليس كذلك على ما عرفت ثم العكاس على الامكان بالذات يقتضي ان يكون
معنا ما ذكرت فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ان
يقتضي لا ضرورتهما والامكان بمعنى الطرفين لذاته ثم لا خفاء ان المقصود بالامكان بالغير
ههنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذيل المبني على المعنى الثاني بل هو
الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه من قبيل قوله وعند اعتبارها
الى الوجود والعدم بالنظر اليها الخ فيه بحث لانه قد صرح ههنا بالواجب بشرط
الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود
فقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخفى عليه فتعلمه فصح ان يكون الواجب بالذات واجبا
بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منها الممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير بالسابق
اما مطلقا او حيث حكم بالسلب امر للامكان والثاني اظهر كما لا يخفى والاحق لو لم يكن
بالغير وظ انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري قوله ولا حلول الصور
في هيولاتها مجردة البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المواد الجسمانية لا
عن مطلق المحال اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل
ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقل الشارح عن الاعلام في تتبع الجواهر فالتجرد
لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها
غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من الحال والمحل في الجواهر المجردة
على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق فانتظره قوله في نسخة اخرى و
اجيب بان العلم بالمعلول المعين لا يستلزم العلم بالعلة ان اراد ان استلزام العلم بالعلة
المعينة ليس كليا لتخلف في بعض المواد فهو مسلم لكنه لا يجدي في المطلوب لجواز كون العلم ببعض
المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون الامكان من هذا القبيل و

وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بعلتها المعينة فلمانع ان يمنعه
الا ان يقوم عليه الدليل قوله وكونها معلولة لعلة واجبة يرد عليه مثل ما مر قوله لانا
نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها الخ ان تبدل اللزوم بالاستلزام لان
الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على الاستلزام لا اللزوم لهما كما لا يخفى ثم اقول
اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما للعلل لزوما بينا فيستلزم العلم بذلك البعض
من غير ضميمة العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون الامكان معلولا للافتقار ومستلزما له
باللزوم البين فيستلزم العلم به العلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة
للافتقار بما ذكره قوله ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه يدل على انه اذ كرر في
طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب
اذ لو جاز عندها ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز وجود ذلك الصوت بدون الخشب
بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عندها وجود الخشب ولم تنفر قوله
عورض بان الامكان الخ ان نقول نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا المدلول بل جرى في
على نقض مدعى آخر لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عنه قوله واجيب بان الامكان
الخ كعدم ان الحدوث كيفية النسبة العقلية فيمتاز عن الاتصاف بالفعل بخلاف
الامكان فانه كيفية للنسبة مطلقا فان قلت النسبة العقلية ايضا ممكنة قلت
نعم لكن لا يتوقف اتصافها بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث
قوله لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن الخ هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات
رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان
ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضي ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه
فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع
الطرف الاخر فنقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية
وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب
نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل
مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح

جواز المرجوح فتامل واقول في اثبات هذا المطلب ما يعضد رجحان طرف بعينه
يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتصادق بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته مستلزم
امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرف
في الطبقات فتدبر قوله وما قيل من ان الواجب لا حاجة الى هذا التكلف فان
معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما
للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم قوله فالاولى ان يجاب الخ يرد عليه مثل ما
اورد على الوجه الاول اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان
اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا
كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف
المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي الامكان بل يحققه وايضا يرد على قوله واذا جاز
وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض
اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون ذلك الطرف
اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى وكذا اولويته تلك الاولوية الى حيث ينقطع
الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى ذاته جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية
كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون
احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات او ان كان
اقتضاؤه له على سبيل الاولوية انما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب ويلوح بادنى
تامل ان هذا الوجه قريب الماخذ جدا مما اختر عنه قوله وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف
الراجح الى قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا فيه الا ان يقول كل الماهية تقتضي اولوية
الراجح تقتضي اولوية عدم سبب المرجوح ولا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن
الذات وما هو مقتضاه لا بد له من دليل ويرد على قوله فلا يكون الرجحان كافيا
انه على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع الطرف
الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان دالا عليه
لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع

وهذا لا يجري في الامور الآنية فلا يثبت به الدعوى الكلية م

قوله

فرضناه وقوعه معه تارة وعدمه وقوعه اخرى اقول الممكن ما يكون وجوده وعدمه
نظرا الى ذاته جائز الاجتماع تارة وجوده وعدمه اخرى فانه قبل تعينه كذلك مع كونه ممكنا لامكانه
الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفاؤه اخرى في الاستلزام امكانه لاكثر
المحال لانه انما لزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان فافهم قوله ولقائل ان يقول اه لقائل
ان يقول مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي هو الاحتياج
الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور فان تمسك في دفعه بدعوى
الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان
العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية
لا يكون علة تامة الممكن دفعه على تقدير الاولوية بمثل الدعوى ايضا بان يقال اذا
ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود لحكم تلك المقدمة فان قلت الديه
العقل انما يحكم بذلك في المتساوي الطرفين دون ما وجود اولى قلت له ان يقول اذا
جوز في ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي ولا بد لذلك من بيان والتفصيل
ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا لزم تأثير المعدوم في الوجود وان لم يكن فاعلا
لم يكن له فاعل لان ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا له لما سيأتي في كون الوجود عين الواجب
فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود وهو يقدح في
اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما سبق فقوله على ما جوزتم اه مندفع
بان غرض المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى الفاعل
موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتم الاثبات على تقدير التساوي ايضا قوله
مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا للشيء اه كيف لا يكون معلولا للشيء وقد
فرض توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول له ولكانه مستند الى
وجوده لا احاجة الى ذكره ولا الى قوله ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود
بل يكفي ان يقال لجواز ان يكون الخارج الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع
كما هو المقرر عندهم فلا يلزم الاحتياج الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم
علة الوجود اما جميع اجزائها او بعضها وعلى كان من جملة اجزائها انتفاء المانع

اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا للموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم فيكون عدمه م

35

فانتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فان قلت
هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يجز لم يكن استناد عدم
المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلوم مستند الى عدم
العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة نعم لو سلم المسلم له
فلا يتوقف البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع مما يتوقف عليه وجود
المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر قوله فلنعرض وقوعه معها تارة و
عدمه وعدم وقوعه معها اخرى فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية وايضا
هذا الدليل لا يجري في العلل الآنية بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى
الكلية قوله لئلا يلزم اليه اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان
يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض الى
مرجح آخر على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض دون آخر الى مرجح ثالث و
هكذا كلما فرض وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر يزيد مرجح ومن
البين انه لا يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات
الغير المتناهية في الواقع وذا كذلك ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا
عدمية ولئن سلم فبطلانه ثم لانها غير مرتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض آحادها على بعض والاولى ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود
بدونه اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه اخرى
ولو امكن ذلك لزم اما ترجح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كفايته وهما محالا
لان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب
وذلك ظ قوله فاندفع ما قيل اه يمكن ان يقال المقصود ان وجوب الفعليات
يعاد في جواز العدم في الجملة كما في الممكنات فيندفع ذلك ويكون الوجوب باقيا على
عمومه كما ذكره الشارح فيلائم اجزاء كلام المتن من غير اضطراب قوله هذا يدل
على ان المراد اه لا يرد هذا على التوجيه الذي مر لان مقارنة الوجوب السابق للعدم
في الجملة صادق لا يقال ان اريد بوجوب الفعليات بجميع افراده انتقض بالواجب

التسلسل م

ووجوب العالم وان اريد بعض اجزائه وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى
توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب المعلول الوجوب اللاحق كما اشير اليه والمعنى
ان الوجوب اللاحق قد يقارن جواز العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في
قوله وجوبا آخر الا ان مادة المقارنة مخصوصة وح في القضية طبعية او يختار
الثاني ونقول لا يرجع الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه
والحكم جزئي لا يقال لا يبحث في العلوم عن الطبيعية الجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد
المص القضايا بصورة الطبعية والجزئية كما في قوله ثم العالم قد يتعرض لنفسه
وقوله الوجوب شامل للذاتي الى غير ذلك من النظائر التي لا تحصى **قوله** اراد بها
التمثيل لا الحصر فان الحكماء ذاهبون الى ما سيبطله المص وهو افتقار الحادث الى المادة
ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على
ان ليس هذا القيد للحصر اذ الحوادث عند المص كما لا تحتاج الى المادة لا تحتاج
الى الاستعداد مطلقا انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو
المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء ثم اذ النفس حادث بالمعنى المراد هاهنا
وليس بمركب والصواب ان يقال لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في البسائط
كالنفوس وبسائط الصور والاعراض **قوله** ولا عكس عن الحادث الاضافي فلا يكن
القديم الزماني من حيث عدم مقارنته الى الحادث مادة افتراق القديم الاضافي
فتجعل النسبة المذكورة بين القدمين ايضا وتصير النسبة بالعموم من وجه والاولى
ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل
حادث اضافي فهو حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة
الى القديم الزماني **قوله** ولا تتصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان
يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه
جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما في الباب انه يكون انتفاء
المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يمكن المانع لمعنى
انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه

36

يرجع الى سلب المانعية وامتناعه فلا احتياج للمعلول الى انتفاء الشيء من اشياء
اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان
انتفاؤه جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس الامر الا
انه ممتنع بالغير فيكون بالغير انتفاؤه جزءا من العلة وعليك بالتامل وبالجملة
العقل لا ينقبض عن ان يكون شيء ما لذاته يوجب امرا من غير مداخلة امر آخر معه في
التاثير له ولا دليل على استحالته بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق
المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون الازما للعلة
من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده
يتوقف المعلول على انتفائه **قوله** اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ اقول بل صرح
بذلك في الالهيات الشفاء في بحث التقدم **قوله** واعلم ان هذه التقدمات فان
قلت فلم عدوها انواعا من التقدم ولم يكتفوا بقول القدر المشترك لتحصر التقدم
في الاربعة على ان تقليل الاقسام مهما قلت الذي يعلم من الشفاء ان القدر المشترك
بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون
ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات
على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدا المحدود يكون
له ان يلي ذكر المبدا حيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذكر المبدا الا وقد
وليه الاقرب ثم جعل بعض المعنى كالمبدا المحدود مما كان له منه ما ليس للآخر وليس
للآخر الا ما الذكر الاول جعل متقدما في ذكر الشيء كالفاصل بالنسبة الى المفضول و
الرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس انما يقع للمرؤوس
حين وقع للرئيس او لا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار
بالعكس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني لا يكون له
الا وقد كان للاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثرة و
لا يمكن وجود الكثرة بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم نقل منه الى حصول الوجود من جهة
اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الآخر ووجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه او

من ثالث فلمن الاول وجوب الوجه الذي ليس له مخالفة لحركة اليد بالنسبة الى حركة
المفتاح فالمعنى الذي فيه التفاوت في كل من اقسام التقديم مختلف مثلا في التقدم
بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود
فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد
صار الواحد موجودا اولا متقدم على الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل
للمتقدم ولم يحصل بعد للمتاخر ولا يحصل للمتاخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك
قال الشيخ وقد حده بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية هو
الوجوب باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فان التفاوت
هناك في ان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول
فان وجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول المتفاوت في ان احدهما يوجد حيث
لا يوجد الاخر والاخر لا يوجد الا حيث وجد الاول فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه
يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود اعم من ان يكون بحسب
اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي
فيها التقدم وذلك المعنى مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثم علم
انه لا بد في المتقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ في
هذا الموضع ولا يلزم ان مرتبة يظهر لجميع ذلك علما من راجع الشفاء بشرط سلامة
الفطرة واستقامة الفكرة والله الموفق قوله والشيخ استعلامه فالظاهر ان في
الشفاء شرط قال فيه وهاهنا قسم للتقدم مشهور وذكر هو المتقدم بالعلية
فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الآخر
وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور من المتقدم بالطبع هاهنا وان كان
قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلة وبالذات هذا عبارته وهو ظاهر في جواز
اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة على تخصيص التقدم بالذات
بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات هاهنا ما هو المشهور بانه المتقدم
بالطبع فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه

قد يحمل التقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الاخر من المتقدم بالذات
فيكون في معناه القدر المشترك هاهنا ولعل الشارح تبع المص في شرح الاشارة
جعل قوله وبالذات بيانا لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع
على القدر المشترك من حمله تارة على القسم المشهور واخرى على المتقدم بالعلية
كما علم من كلام الشيخ وحمل كلام المص على انه قد يقال اي يحمل على المتقدم بالعلية
ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى
ثم هذا المنقول في بعض حواشينا ماخذه الذي التامل الصادق قوله سواء
فرضنا لها وجها ام لا اصلاح المعلول اي علله اما في الاتصاف بالوجود كما
هو مذهب بعض او في ذاته بمعنى ان ذاته مانع لغيره بان يكون اثر العلة نفس
الذات والاتصاف بالوجود ام يعتبر في العقل من تلك الذات كما ذهب اليه
آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصال وعلى الثاني نفس الذات بمعنى
ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذي يجعله الاولون اثر العلة على
انه ينبغي ان يترتب عليها الامر حيث اتصافه بصفة وستعرف لتحقيق الحال فيهما
والمقصود هاهنا انه على الوجهين لا فرق بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان
القائل لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار اتصاف
بالوجود فان جوزوا ذلك فقد رجعوا الى المذهب الاخير واما على الثاني فقط فان
جميع العلل في ان يتوقف عليها الذات غاية ما في الباب ان الجزء يحتاج اليه في
الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود دون آخر فيسمى الاول
علة الذات والثاني علة الوجود كما يسمى الاول مقوما للماهية باعتبار كلا الوجودين
لازم الماهية ولازمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود قوله لان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة اه فيه نظر اذ موخر هذا بعينه سيان يكون تقدم بعضها على
بعض لذواتها وما ستذكره الشارح من عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة
ومدة من ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالعرض لكنها
بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي

على معنى انهما لو وجدا فيه لكان احدهما متقدما على الآخر وما ذكره السائل
انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا
بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بحيث والآخر بحيث لا
يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكر في نفي العلة فان
قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناء على ان المتقدم على فرض
وجودهما فللسائل ان يقول لجواز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستند
الى العلية على ذلك الفرض يستند الاختلاف في العلية الفرضية الى الاختلاف
في التشخص المفروض سواء سواء **قوله** او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب آه فان بعض
بالرتبة اما نفس المبدأ المفروض وما هو اقرب اليه فان الترتيب اعني الواقع
في مرتبة يشملهما كما في قاطيغورياس الشفاء المتقدم في الرتبة على الاطلاق
هو الشيء الذي بحسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما
بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب **قوله** اقول ما وقع
بيان ذلك غير لازم آه لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
انما هو باعتبار عدم اجتماعهما والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار
المتوقف عليهما نوعان متغايران غاية الامر انه ربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة
المعدة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث
يحتاج اليه المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير
التقدمين فاجزاء الزمان لو فرض ان بينها ترتبا في الوجود وتقدما بالطبع فذلك
الاعتبار فيها ايضا نوع آخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع
والكلام في هذا التقدم **قوله** اقول السبق بالرتبة هو عبارة ان يكون السابق
اقرب آه قد مر ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم
ولا شك ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه مبدأ او اقرب من المبدأ وفي الزماني غيره
ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم الزمان غير مجامع للمتاخر بخلاف
المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتاخر كان ذلك حيثية اخرى هي نوع آخر من التقدم

38

وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما آخر **قوله** لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على
معلولها ايضا سبقا زمانيا اللازم من ذلك ان يكون للعلية المعدة سبق زماني وهو
حق لا انحصار سبقها في الزمان **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك
آه اقول لا يخفى انه اذا تخيل قطعة من الزمان لجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم
بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بعونة الوهم الزمان الممتد
قدر يومين مثلا على الوجه الذي يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما المخصوص
على الآخر حتى لو قيل لكان تلك الحادث في ذلك اليوم والاخرى في ذلك الآخر انقطع السؤال
واعلم ان احدهما امر بالنسبة الى الآخر والآخر علله وذلك لا ينافي عدم الجزم بالتقدم
اذا لاحظ لا لخصوصه بل على وجه آخر فالمناقشة المذكورة هو اصلح لعطيه اذ
الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ لخصوصه على الوجه
الذي هو موجود على ذلك الوجه اذ يرتسم عليه في الخيال على ما يليق بحقيقته مثلا اذا
لاحظ الان زمان كونه في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض
اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين
اكتفى بذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غايته انه غفل عن احد
الجزئين بما لا ميز عن الثاني بالعدد ولم يرد بذلك الاستناد الجزم الى وصف
الاسمية والعددية بل الى ذاتهما المتصورين بخصوصهما **قوله** ولو سلم فلا بد
على كونه عرضا اوليا آه لو كان واسطة في الثبوت يصح السؤال بلم وان كان
بديهي الثبوت وذلك ظ لان بداهته الان لا ينافي السؤال لطلب اللم **قوله**
والحق ان يقال لو اريد وجه الضبط آه قد علمت ان المعنى المراد من المتقدم المشترك
بين اقسام على ما نقل عن الشفاء فلا بد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي
فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه
ولا يحتاج الا عند ارباب الزيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس
غالبا فانه مع عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا
في غيره يجعل عده تقدما مجازا والامور التي لها علاقة باقسام التقدم صحيحه

لاطلاق التقدم عليها مجاز اكثره فلا وجه لتخصيصه من بينها بالجعل قسيما براسه
ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة اه انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان
عليه لا ان لا يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام
من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة
الى الحوادث العنصرية قوله فالاولى ان يقال اه فعلى هذا يدخل العلة المعدة في المتقدم
بالطبع ويخرج عن المتقدم بالزمان فيلزم على ذلك ان لا يكون لها تقدم بالزمان و
ذلك ظاهر البطلان والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم من حيث
فلا خلل في التقسيم الاول ايضا قوله ولا في المعية الزمانية على راى المتكلمين واما المعية
الزمانية الزمانية على راى الحكماء والمعية الذاتية اه لما كان الزمان عند المتكلم
هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة
للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين
عارضين لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا تتصور عندهم في اجزاء
الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية
كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيها فيه ولا
على اثباتها فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاجتماع تحققها في غير
اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل بتحقق المعية الذاتية عند المتكلم
بين المتضايفين في سعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب
الحكماء فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد غايته انهما يقتضيان
الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتهما على نحو كون التقدم
والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها قوله اقول المتكلم اه لما كان
الظاهر من كلامه ان الانحصار السابق الذاتي في اجزاء الزمان
يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه والا فلا توقف للتعرض
عليه فتدبر قوله لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اه اما لان الاحتياج اليها ضروري
في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنها بعض المعلولات واما لانها

معنى الوجوب على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فتامل فيه ثم في ترتب كون الترتب
المترتب عليه اكمل على ذكر اذ يجوز في هذه الثلثة فيكون السبق فيها اشد ودوم
فيكون اولى واقوى لهذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في موصوفاته
وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك
على التقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن
زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك
فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق ان يكون للشيء معنى حيث ليس
للآخر ولا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذي اقوى كانه
يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر ويمكن ان يكون له فان وجود المعلول
في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له الا ظرفا ممتنع
بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه ممكن وكذلك في ساير انواع السبق
وان لم يكن هذا المعنى للمتاخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب
الذي هو جزء معنى السبق في الاول كون خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق
الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق
السواد عليهما بالتشكيك على ما مر تفصيله فتذكر قوله وانما الاشكال في القسم السادس س
اه يمكن ان يقال انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او غيرهما عطفا على الزماني
والمكاني حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على العارض فلا لان
العارض لا يصدق عليه فيكون المعنى بعارض زماني او عارض مكاني او غيرهما
والقسم الاخير اعم من العارض لغير الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم
بالذات لكن الظاهر انه ليس مقصود المص فان تفصيل هذين العارضين من
بين اسباب التقدم دليل على انه يصير كلاما خاليا عن فائدة يعتد بها الا ان يحمل
على ان التقدم اما بسبب العارضين او بغيرهما اي شيء كان قوله احدهما وهو المسمى
بالزمان اه قد يقال حمل الحقيقة في كتب الفن على الحقيقة اللغوية الذي هو مجاز
في عرف الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاول قوله لامتناع الحكم منهما بغير ان العقلاء

اتفقوا على امتناع الخلو من القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما
لزم الشك وعلى هذا فمعنى قوله في القدم والحدوث اضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما
انهم لم يلتزموا ذكرهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان
واما اذا اعتبر فلا يكون فيهما منع الخلو فلا يلزم الشك ولعل الغرض من ذكر ان
كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في
القدم والحدوث الزمانيين قوله والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم الشك اه
يمكن ان يحمل القرينة على هذه العناية ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم
استلزام حدوث الزمان ووقوعه في زمان آخر كما انه لا يستلزم قدمه عند قوله
الخصم ذلك فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان
لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو مسبوقيته بالعدم كما هو
المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية ولكان اطلاق الحدوث عليه
بمجرد اصطلاح قوله وقال الحكماء في بيانه اه فاراد الشيخ في الالهيات
الشفاء في بيان ذلك على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن
علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول
ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول
ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كل من الوجود والعدم الى العلة وسنح لي في هذا المطلب
وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له
في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لكان وجوده متأخرا عنها ويرد عليه
مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون
له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت
اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا يلزم الواسطة و

ايضا

40

وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت له معدوم فيها قلت فنقيض
وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده
المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء
الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالعدم الا اتصافه بالعدم
في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس
وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه لا يقال
كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر
بالمرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان
يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي
النقيض وهو محال واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه
بالعدم في تلك المرتبة بحيث يكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن
النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع كما مر تحقيقه
وقد تلخص من ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الامكان الوجود
والعدم خلوه في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي
بهذا المعنى والاطلاق لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات
على وجوده كما ادعيتم لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر
عندهم فيما بالعلة وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق
العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم
ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو
سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور
اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان
الذاتي في العلة قوله لكن لا يمكن اجراؤه في التقدم الذاتي يمكن ان يقال لو وجد
التقدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا
في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت

مما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله فتبصر قوله ويمكن ان
يقال اي فلا اقل من انه لو سلم ان هذا اكتنه قوله ولا يجري المناقشة متجهة على عبارة
الشارح الاصفهاني حيث قال لو كان عقليين يلزم الشيء بعين ما ذكرتم واشار
بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع وجود ماهية الحادثة وهو انهما لو وجدا
فالموجد لهما من العدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني بط والا
يلزم حدوث القديم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجد من الحدوث اما حادث
او قديم والثاني بط والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان ذكر لا
يجري على تقدير كونهما عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
بناء على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان يراد بهما ههنا هذان المعنيان
وهو مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما
ذكرتم ومن اورد المناقشة انما اوردها على ما اورده الشارح واجاب عنها
بما مر وتسامح في مخالفة الاصطلاح ونظ لفظ وهو ما ذكره هذا الشارح بعينه
فلا ايراد عليه قوله اقول لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى الاجزاء
العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني
فلحصة الحمل فوجودهما واحد وحينئذ فهما اثنان في وجودهما غير ماهيتهما و
ايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه تشخص
بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص والا الى ماهية ووجود اذ لو كان له
ماهية كلية لم يكن من حيث ماهيته موجودا بل احتاج الى امر اجزائه يتحصل تشخص
فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هويته بسيطة ولكن ماهيته غير وجوده لاحتاج
اتصافه بوجوده الى علة ما فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما
محال على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء
اخر اصلا سواء كان جزءا له او معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا
لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود ولما هذا شانه فهو ممكن كما مر ويذكر هناك
المقدمات السالبة في تحقيق كون الوجود عين ماهيته فتفكر جدا قوله وايضا

لم لا يجوز ان مركبا من امرين متساويين لا يرد هذا على الدليل الذي اورده
كما لا يخفى قوله فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة الخ ربما يمنع ذلك والسند
السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية
اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء
الواجب في ذاته عن المحال لكونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء
المواليد عن الصور الحالة فيها لان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان
المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في
صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها تلك الانواع اعني انواع
المواليد وان لم يحتج اليها في وجودها ويحصلها بحسب انواعها انفسها قوله لزم امكان
الواجب لان الحال مفتقر الى المحل الخ افتقار الحال الى المحل اما في الوجود كما في الاعرا ض
او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجوب الوجود ظاهر او يتبين مما ثبت
من ان تشخص الواجب عينه قوله انما ذكر اذا كان المفتقر ما له عين خارجية والوجود
من المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا
او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته
في نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته للذات لا
باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده قوله وايضا فافتقار الوجود
الى الماهية هذا بحسب الجليل من النظر وما يتراءى من ظاهر العبارة واما عند التحقيق
فالذي يحقق وجوبه كونه عين الماهية كما مر تفصيله قوله كيف لا ومعنى الوجوب
الوجوب الخ قد عرفت حقيقة الحال قوله اقول ان المحوج اي السبب هو الامكان
كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت
فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا او
في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك لان توسط الجعل بين الشيء ونفسه
ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فمحتاج الى السبب بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان
وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه بها اما

ان يكون ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره
فيلزم افتقار الواجب الى الغير قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
اه اتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورى بشرط الوجود وهو لا يستلزم
الاستغناء عن العلة بل علته ذات الاربعة ولا يجرى ذلك فى الوجود لما مر قوله
اذا تمهد هذا فنقول اه حاصله انه قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا
بذاته قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون اثارا له اذا
كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهى واجبة بغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن هنا علم ان ما ذكره فى معنى اقتضاء ذات الواجب
وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا تتصف بها بالوجود يستلزم الاقتضاء الذى
نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهية اما لكونه اتصافا بالوجود
فيلزم وجوب اتصاف كل شئ بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون
منشأ الوجوب خصوصية الماهية ويعود المحال لا يقال خصوصية الماهية معتبرة فى
خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل فى منشأية الوجوب بل يكون الاتصاف
الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية
الماهية كان وجوبه متوقفا عليه فى الجملة فلا يكون واجبا لذاته فتامل قوله او يحتاج
الواجب الى علة نفسه اه فان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب
فانه الموجد لها ابتداء او بالوسط فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهى الى
انتفاء الواجب هذا توجيه وهو محل نظر اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل
للماهيات هو الواجب لكن لا يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضة
الماهيات التى تصلح موصوفات لها فيكون انتفاء العروض فى الوجود الواجبى لا
انتفاء الماهية التى يمكن عروضه لها قوله والجواب عنه قد مر مستقصى اشار
الى ما ذكر فى بحث المواد الثلث عند قوله وقد يوخذ ذاتيه فيكون القسمة
حقيقية من هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلى وقد مر منا كلام عليه وتحقيق
الحق فيه قوله فاين الفرق اقول الفرق ماهيته بقوله والحاصل اه وهو ان

الماهية انما تتصف بقابلية الوجود الخارجى بحسب الوجود العقلى ولا يمكن ان
تتصف بفاعلية بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشئ ما لم يوجد فى الخارج لا يوجد
شئ منه والمراد من الصفة الخارجية فى قوله لا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية
عند وجوده فى العقل ما ينعت بالوجود الخارجى وما سبق تمهيد لتحقيق كون
الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود العقلى ومحصول الفرق ان قابلية الوجود
الخارجى يقتضى التقدم بحسب الوجود العقلى وفاعلية الوجود الخارجى يقتضى التقدم
بحسب الوجود الخارجى اما الاول فلان اتصاف الماهية بالقابلية المذكورة انما
هو بحسب اعتبار العقل كما بينه واما الثانى فلانه لا يمكن ان يكون فاعلة لصفة
خارجية عند وجودها فى العقل فقط بحكم البديهة فتامل قوله وهو غير موجه
لان الناقض اه هذا غير موجه لان الناقض مدع وحاصل الجواب منع جريان
الدليل فى صورة النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجى
المطالبة بالفرق ليس وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل فيها
ولا يخفى ان قوله والحاصل اه صريح فى ما وجهنا به صاحب المحاكمات فان محصله
منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ فى السند
وزعم تحقق الفرق هذا لكن لا ارتباط له لما سبق من ان كلام الناقض مبنى
على تصور ان الماهية بثبوتها فى الخارج تحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبنى على
خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو
كان مشروطا به لكان القابل والفاعل متساويين فى الحكم وهو اشتراط
الوجود فلم يتصور النقض وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان
كلامه مبنى على تصور انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية
ثبوت فى الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد لما ذكر متصلا
فتدبر قوله فان عرفت فى ذلك اه اقول بعد ما سبق لا محذور فى الرجوع الى الجواب
الاول فانه لم يبرح انه جواب آخر قوله لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها انها
حيث فان الكلام فى علة الاتصاف بالوجود الخارجى واذا كان الماهية باعتبار

وجوده في العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجودا في العقل اتصافها
بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي حاصل وذلك بين
قوله والجواب بما مر اقول الجواب حاصل قوله ومدار الجميع على توهم ان الوجود الخ
لعل هذا القايل حاول التنبيه على ان ما هو غير الوجود فهو اذا لوحظ بذاته لم
يجب له الوجود وانما يجب له بشرط انضمام الوجود اليه او ما يستلزمه من وجود
العلة فكل ما له ذات مغاير للوجود ذهب اليه الوجود نسبة الامور الخارجية
المعروضة لها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود القايم بذاته تمام تفصيله
فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود انما يلزم ذلك لو
كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتأتى
عن عاقل ان يقول يكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر
مجملا وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره
ولو كان المراد فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون
واجبا ولكان الواجب عين الوجود المطلق المطلق بالتشكيك تعالى عن ذلك
قوله والوجود الخارجي لا حاجة الى التقييد لعله اشار الى انه المحتاج الى البيان
دون الذهني قوله لانهم لما قالوا ايكون وجود الواجب قايما بنفسه الى قوله يصح
منهم الاحتجاج الخ انهم حيث حكموا بكون الوجود من المحمولات من المعقولات
الثانية ارادوا به مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره اعني ما قام به
الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته
وكون هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا اذ لو كان
المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان
موضوعه المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مبادئها وايضا
عدوها من لوازم الماهية في بحث الكليات وقولهم عوارض لا يحاذي بها
ما في الخارج المراد بالعوارض الخارجية المحمول وفي نقول الشيء والممكن ونظايرها

من المعقولات الثانية مع وجود افرادها في الخارج ولئن سلمنا انها اعم من
المشتقات والمبادي فمرادهم ههنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدأ فلا نم
ان يكون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في
الخارج يحمل عليه مواطاة اذ لو كان ذلك المفهوم ما عارضا في ضمن حصصه لا شيا
في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا
لوجود بعض افراده قوله وايضا لا يتحقق في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق الخ هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان
وان كان له من حيثية اخرى ما يطابقه في العين فهو معقول ثان باعتبار
حصصه العارضة للماهيات في العقل موجود في ضمن الفرد القايم بذاته
ولانه ان من شرط المعقولات الثانية ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع
الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه باعتبار الذي هو به معقول
الثاني كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله
صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا
في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه
معقولا ثانيا كما مر قوله اقول والاولى الوجود الخارجي الخ لما ثبت ان الوجود
الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه
كان فرده ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه فيه مدخل وذلك يستلزم ان
يصح عروضه له انما وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم
الثالث والا لم يكن القسم حاصرا وكونه عارضا للماهية من حيث هي الماهية هي
الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع
بحيث يصير القضية وصفية لا ينافي كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني هي
مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث
ان يكون المعروض هو الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني ويلزمه ان يكون المعروض

في القسم الثاني هو الماهية الموجودة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض
في القسم الثاني هو الماهية الموجودة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك
بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود نعم يبقى
الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي تقدم
الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا وليس كذلك فان اتصاف الماهية
بالوجود بحسب نفس الامر **قوله** اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في الخارج
وهو محال او في الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات
الثانية اه في قوله اتصاف الشيء بامر في نحو من الوجود ان وجب تقدمه فرع
اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون بنفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود
في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على
ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان
يقال المعتبر في الوجود الذي هو طرف الاتصاف ان تمايز بحسب الوجود في نفس
الامر او للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود في توجد الماهية في نفس
الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عين الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز
عنه بحسب نحو اخر من الوجود في نفس ايضا فليتامل جدا **قوله** والموصوف
بالوجود هو الماهية من حيث هي اه الموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس
هو الماهية الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع فانه
وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشأ الاشتباه واذا حققت ذلك انكشف
لك جميع الامر في كون العدم والامكان التي من المعقولات الثانية **قوله** الخارجي
والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها في العقل
والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود
المطلق لا يعرض للماهية عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق والوجود
الخارجي يعرض للماهية في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه وقد سبق من كلام
على ذكره ويرد على قوله والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها بان

اللازم كونها موجودة في العقل قبل وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا
وايضا اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج
كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضهما في نفس الامر وهو منحصر في الخارجي والذهني
فان زعم انه نحو آخر من الوجود فينحصر القسم الاول بالخصوص الوجود بحسب نفس
الامر فيه مدخل والثاني بالخصوص الوجود الخارجي والثالث بالخصوص الوجود
الذهني ولا يلايم ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين
فيه مدخل كما لا يخفى على الطبع السليم بل يلغو ذكر الخصوصية في الوجودين
اذ لا مدخل لها في عمومها ايضا وايضا مثل المحذور الذي ذكره لازم على تقدير
الاتصاف في نفس الامر كما مر والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه
العقل من الماهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية
وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذاتية والوهمية فان قلت فيكون
الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا
قلت انما يلزم كذب اذا كان الحكم بثبوتها لها بثبوت الاعراض لمحالها اما اذا
كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل والمطلق الشامل
له فلا فان قلت فجميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها ولم يتمايز
ما هو معقول ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب
الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظايرها بحسب
الوجود الذهني ولا في الاتصاف بالنوع والعوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي
اذ الوجود ان شرطان للاتصاف بهما كما يدل عليه صحة تخلل الفاء لقول وجد
في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او عمى لكن في نفس الوجود في
اشكال كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف
تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن
لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم
الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم

ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية
الموجودة في الخارج فالوجود كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه لعدم كون الاتصاف
حسليا لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة
بذلك العارض وكذا ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا
في الوجود في نفس الامر مخلوطة بحسب نفس الامر وكذا في العقل ايضا مخلوطة به
بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوطة بشيء من العوارض فهو في هذا
الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود
طرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا
النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصاف فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول
ظ ان هذا النحو لا تقوم له على انه والاتصاف لهذا النحو في هذا فلا يصح اشتراط
التقدم فتامل ومن هذا التفصيل يتبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس
كعروض غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بلا ريب ابتقدم
عليها بخلاف ظرف اتصافه به فانه ذاته باعتبار ما كما علم ولذلك لتفصيل التحقيق
عنه المقام لا يخفى على نواحق الافهام قوله لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته آه
الاليق بترتيب البحث ان يقال ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصورة الثابتة
وليس بثبوت الصورة في العقل ولا ينافيه عينية الصورة الثابتة فلا يلزم الاجتماع
بين صورتي النقيضين ولئن توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة فنقول بعد
التنزل لا نسلم ان الثبوت ليس عينها فلا يلزم الاجتماع عين احد النقيضين
وصورة الآخر قوله وقد عرفت بطلان المذهب آه قد عرفت تحقيقه واما على
تحقيقه فلا نعتد بها قوله الاعم المعدوم مطلقا القرينة على هذا التغير قوله
قسم باعتبار فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم وقوله ويصح الحكم الى قوله و
لا يناقض فان هذا انما يلايم المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير المعدومات
في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه قوله ويجوز ان
يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ويرتبط لما سبق من ان للعقل

ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود في الخارج الى ما لا يعقل له وكذا
المطلق لجواز ان يكون القسم الثاني مخصوص بالموجود الخارجي فتدبر قوله يعني اذا
كان ظرف الحكم موجودين في الخارج القائل ان يقول معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول
في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا
دون الآخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد
بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما منتف في الخارج و
فردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الآخر تحكم والجواب ان
الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات الثانية انه اذا
قيل الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجودة
كان معناه ان افراد ماخذ اشتقاقها موجودة فمفهوم الاعمى ليس موجودا لانتفاء افراد
مبدأه غير مجد لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فرد ما
كان ماهيته موجودة بوجودها بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجودها
باعتبار اتحادها بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات
اتحاد العرض فيكون الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض
فلذلك يقال ان الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود
بالعرض بوجود زيد وفي حد ذاته اعمى بل باعتبار اتحاده عنه فاذا نسب وجوده الى
الاعمى كان نسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود
الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا
له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المص انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج
بامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته
للخارج اذ حينئذ يكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشتمل
مثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشتمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم
هاهنا على الموجود الذهني بالوجود الذهني اذ معنى هذه القضية اتحادهما في الذهن

غاية ما في الباب انه اتفق ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج
وهو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية واذا حكم على الموجود الذهني بالموجود
الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود في الخارج او لم يكن وحاصله
ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات فانه يجب
مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكر في توجيهه اما اولا فلانه لا يعلم من
كلامه ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج لا يقال على توجيهكم
ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول
والذهنية على الثاني موكول الى المقايسة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية والذهنية
لا شبهة في حال الحقيقية لان حالها حالهما وكذا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية
لا اشتباه في حال الذهنية وهو ظاهر فليس فيها كثير تعلق وايضا تخصيص بعض
افراد القضية الخارجية بهذا الحكم ونظم باقي افرادها مع ساير اقسام القضية في
سلك الاجمال مما ينبو عنه الطبع السليم خصوصا مع انتظام هذا التوجيه الذي
لا يخفى دفعه واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون صحيحا مطلقا
باعتبار المطابقة لما في الذهن فان قلت قد صرح بان صحة القسم الثالث باعتبار
المطابقة لما في نفس الامر وهو اعم من الخارج والذهن قلت وقوعه ههنا في مقابلة
الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهني وان كون الصحة باعتبار المطابقة لما
في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا حاجة لتخصيصه بالقسم الثالث وعلى
هذا فمصداق الحقيقية يعلم ضمنا لانه اما الخارج او الذهن او كلاهما ويحتمل ان
يحمل قوله والا فعلى النفس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى ان
مصداق الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية فلانه يجوز ان
يكون في ضمن الخارج او الذهن او كليهما واما الذهنية فالذهن فقط وقد يجوز
قد ترك التفصيل كما هو دابه وامر توجيه العبارة سهل بعد اتقان المقصود قوله
او على الامور الخارجية الخ لما كان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف بها

انما هو الامر الذهني لا الخارجي وقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي
والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود الذهني بمثله كما اشرنا
اليه آنفا لا يقال اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية او
على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني
بالموجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما
في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان باتحادهما في الذهن كان
حكما على الموجود ذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحة المطابقة للخارج وعلى الثاني
يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان
موجودين في الخارج بحسب الواقع فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا
حتى يعرف بالتطبيق عليه صدقها وكذبها فليتدبر قوله واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية الخ على توجيه الشارح لا يعلم من كلام المحشي ان المعتبر في صحة
هذا الحكم المطابقة للخارج او الذهن كما لا يعلم حال مثل قولنا زيد اعمى وانما يستعلم
من الخارج كما صرح به والوجه في التوجيه وجهناه به قوله والمراد بالحكم في هذا
البحث يعني ان يكون الطرفين موجودين في الخارج امر خارج في كون المعتبر في صحة
الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج ولا مدخل له في هذا الحكم بالنظر الى السالبة لان
وجود الطرفين لا مدخل له في كون السالبة خارجية اصطلاحية يكون له دخل في كون المعتبر
في صحته هو المطابقة مع الخارج بل السالبة يكون خارجية ومعتبر في صدقها المطابقة
مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجد لكن لم يتعرض الشارح في
البيان الا لفرد من القسم الثاني اكتفاء على هذا فلو حمل الحكم على الايجابي ظهر صدق
المتصلة اللزومية ولو حمل على السلبي لصدق اللزومية مطلقا علم منه ان المقام لا دخل
له في الثاني وان صدق الاتفاقية وكذا لو حمل على ما هو اعم علم ان المقدم لا دخل له
في الثاني بالنسبة الى بعض مواد صدقه وهو السالبة ولا يخفى ان المتبادر في امثال
هذا المقام هو اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على الايجابي الاتفاقي لا دخل للمقدم في
الثاني بعد التخصيص بالايجابي ايضا لتحقق الثاني بدونه في مثل زيد اعمى جسما

اعترف به الشارح لان القول الثاني هو وجوب التطابق كلما صرح به و
ذلك لا يتحقق في الموجبة بدونه واما في السوالب فوجود الطرفين لا مدخل له في ذلك
الوجوب اصلا فانه يصدق ذلك الوجوب معه اتفاقا فهذا غاية توجيه الكلام الشارح
فتامل قوله وان صدق شيء على آخر ايجابا يجب في الخارج يتوقف على وجود الآخر
فيه ان اراد ان صدق الحمل الايجابي متوقف على وجوده في الخارج فمم وان اراد
ان ثبوته له واتصافه به متوقف على وجوده فيه فمم واستند اتصاف الهيولى بالصورة
كما مر والقول بان المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة دون الاتصاف او ان
المتقدم هو الاتصاف بصورة ما هو اتصاف ذهني والاتصاف في الخارج انما هو
بالصورة المتشخصة وهي متاخرة عن وجود الهيولى لا يجدي في دفع المنع وان كفى
في دفع النقض كما مر بل لا بد ههنا من اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل ان الاستلزام
مم واما التوقف فلا وههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف نحن قد اشرنا
الى دفعه فيما سلف ونقول ههنا قوله والمطابقة لا بد ان يكون متغاير المتطابقين ان اراد
المغايرة بالذات فمم وان اراد مطلق المغايرة شاملة للاعتبارية فمم لكن لا يلزم
منه ان يكون الوجود في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني بالذات بل نقول بعض
النسبة الموجودة في الذهن مطابقة لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها و
ان كان تحقق وجودها في نفسها بوجودها في الذهن فانها من حيث وجودها في
الذهن مغاير لها من حيث وجودها في نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت
في الذهن كان لها وجود ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم
بزوجية الثلثة او بدون اختراعه كما في الصوادق فاذا كان بمحض
الاختراع والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع
واذا كان بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شانه ان ينتزع عنه
ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن الا انه موجود
فيه بدون تعمل منه من حيث انه موجود في الذهن مطابق له من حيث انه موجود
فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا

الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه
المذكور الآن امرا آخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك
الوجود له في الذهن فالنسبة الذهنية في الصوادق مطابقة لها من حيث انها
موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها بخلافها
في الكواذب فانه ليس لها الوجود في نفسها اي الوجود بلا تعمل واختراع اصلا لا
في الخارج ولا في الذهن اذا عرفت ذلك عرفت اندفاع قوله وايضا فانهم قالوا الى
قوله وهذا صريح منهم بمغايرتهما لان معنى كلامهم ان المعتبر في صحة الحكم مطلقا هو المطابقة
لما في نفس الامر لا لما في الذهن من حيث انه في الذهن والا لزم صدق الكواذب ولا
يلزم من ذلك ان يكون الوجود الذهني مع قيد فردا من افراد الوجود في نفس الامر وكذا قوله
ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وهو ظاهر جدا وكذا قوله
وايضا فالمراد بالخارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في الخارج الذهن لا محالة
فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صدقه صحة مطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن وذلك لان مرادهم بالخارج ههنا الخارج
عن النحو الفرضي من الذهني لا عن الذهن مطلقا كانهم تنزلوا في هذه العبارة عما لا يكون
وجوده بمحض العقل وان كان في العقل بمنزلة الموجود خارج العقل ولا مشاحة
في الالفاظ بعد ظهور المعنى واستعمالهم في عدة مواضع بتعيين المراد وقد عرفت
المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين آه فتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة
والله ونعم المصلح وانه ولي الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله وقد ذكرنا وجه
بطلان فلا نعيده نحن ايضا لا نعيد جواب ما ذكره قوله ويمكن الجواب بان نفس
الامر آه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات
كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان المطابقة لما ارتسم فيه من حيث تصديقه
به صادق وتلك الكواذب ان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ كون ان لا يكون
مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما حفظ بل ولا ان يكون مدركا له الا يرى
الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظة مجرى المعاني ولا تدركها فيجوز

ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب
الحفظ فقط وذلك لبرائته عن الشرور التي هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول
مجرد عند مجرد قائم فيكون العقل عالما بها لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما بها من
حيث التصور والنسبة اما حصول التصديق ففيه تم والحاصل ان الخبر انه انما يحفظ
المعاني التي يتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق
بها فتامل **قوله** اعترض ايضا بانه يتقدر آه اقول ثم فان المطابقة لا يستدعي المغايرة
بالذات كما مر تفصيله **قوله** بل لكونه عينه فيكون صدق الخبر اعم من كونه نفس الامر
او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في التعريف
وهذا تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا على ان في كلام ارسطوطاليس في اثولوجيا ما يفهم ان
علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق يعني انه الواقع لا المطابق
للواقع **قوله** ولا كذلك علم الواجب ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق باعتبار
المطابقة بل بمعنى آخر اتجه عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف
بالصدق ولا بالكذب رد عليه انه خلاف العام والخاص الا ان يحمل على ما نقل عن ارسطو
طاليس آنفا وان اراد عين نفس الامر فلا حاجة في صدقه الى اعتبار المطابقة اتجه عليه بعد
الاغماض عن ذلك تغيير الصدق كما اشرنا اليه انه يخالف ما وضع من ان نفس الامر هو العقل
الفعال اذ لا يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر **قوله** لما ذكرنا من ان كون
الحكم لا تعدد فيه متصور لان متصور لان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التعقيب والحكم
دليلا على ذلك ولا يختلف بهذا الوصف لصدق الحكم وكذبه **قوله** واما ثانيا فلانه يوهم ما
بين آه لا يخفى ان جواز كون امر فاذا هوية وثابتا باعتبار وعن ذي هوية وثابت باعتبار
لا يرفع هذه الشبهة اذ منشاؤها ان صدق الخبر مطابقته للخارج فيلزم ان يكون الكل
من المتغايرين في الخارج وذا انه يندفع بذلك وانما يندفع بان يكون الكل منهما هوية ثابتة
في الخارج باعتبار ما وذلك لا يبين اصلا وانما يبين ما هو اعم منه **قوله** واما ثالثا فلان المتغايرين
فيما آه لكن ان يقول المتغايران هما مفهوما الثالث في الذهن وعبر الثابت في الذهن والازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين ليسا ثابتين في الخارج فقوله

هذا العايل فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه المراد بنفي المفهومين
اللذين هما غير ثابتين في الخارج وكانه رام بذلك الاختصار في العبارة
اذ ما حاله زعم وبطلان التالي في عبارة واحدة لانه قال لزم ان يكون القسمان
ثابتين في الخارج مع انهما غير ثابتين وهذا على ما ذهب اليه القائل وتبعه
الشارح من نفي الطبايع الكلية في الخارج ظاهر جدا وقد يتوهم ان هذه
القسمة لما كانت مستغرقة لجميع المفهومات لان ما ليس بثابت في الخارج داخل
في القسمين او احدهما فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من
وجود المفهوم وجود جميع افراده **قوله** وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة
آه الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها ليلا يدخل فيه الشك
والوهم والتخيل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الجوهر
لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح وهذا النوع من
الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص وان النسبة واقعة او ليست بواقعة
بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق التصديق
فافهم **قوله** بل لا يكون هناك حمل حقيقي بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا يعقل
النسبة الا بين شيئين بالبديهة وتكرار ادراك شيء واحد في زمان واحد
فان حصول صورتين مجتمعتين من امر واحد في نفس واحدة ممتنع بالضرورة
الواحد بنفسه فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس حتى يحصل اخرى وح
لا يكون الادراك واحدا متعلق بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء
التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك السابق الزائل لا مدخل له في تصور
النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة الزائلة لجاز الحكم على
الامور المنسية والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لم يحتج التصديق
الى التصورات الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه
تصور الموضوع والمحمول والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية
اثنين اذ لا تعدد عندنا في المفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض من يتوهم ذكر

ذاتا واعتبارا او يمكن ويحصله تفصيله
ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن
ان يتعلق به ادراكان من نفس
واحدة في زمان واحد

قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فيلزم عليه انه اذا
حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا انعلق به
ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة
لا يحتاج اليه هاهنا فيحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول
المعبر ذلك من المقاصد واظن ان الفطرة السليمة تكفي مؤنة هذا البحث
اذ من البين ان النسبة تعتبر بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف
يتصور النسبة ولا يبعد ان قال انه يتصور كون المدرك بعينه هو المدرك بالكسر
فيرجع الى التغاير بين المدركين قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما
اه قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي وهو الذي مر تفسيره وقد يطلق على متعلقه
وهو المراد هاهنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات
فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل
ولما اراد تعريفه على وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم
بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف قوله فقيل يرد عليه اه
حمل القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد
الذات مع التغاير في المفهوم والوجود والاتحاد حمل السواد على الحركة و
حمله اشارة الى ما صدق هو عليه لعله في ذلك ونحن نقول ما لم يحقق
الحمل لم يحقق صدق المفهومات المغايرة على شيء واحد فان معنى كونه
الشيء صادق عليه كونه هو بانحاء الاتحاد فهو دستور الحمل جزما فانك
اذا قلت ج و ب متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج و ب معا فنقول السائل بهذا الذات ان كانت عين
كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه وغيره لزم اتحاد الاثنين ولا ينجع مادة الشبهة
الا بان يقال هما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه قوله
اذ لا اتحاد هناك في الوجود اه قوله لا نم انه لا اتحاد بينهما في الوجود اصلا
فان الاعمى مثلا موجود بوجود ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد الان

والحيوان وساير ذاتياته من حيث انها عينه من حيث الذات وقد وجد
الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار تلك الامور بالعرض و
ان لم يكن ايا منها من حيث ذاته فلذا الكل منسوبة الى تلك الامور بالعرض
في متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض ومصداق
ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة منه وفي مثل الاسود به ولو لم يكن بينها
اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد
ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى الهوهو مقول بالتشكيك
كالوجود كما سيصرح به المص فكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان الاول
اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء والواحد بالعرض هو
ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانه واحد وذلك اما موضوع و
محمول عرض كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما
محمولات موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد او عرضان لكل شيء واحد
طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد
اي في البياض اذا عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول الصان
الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة
لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى
كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها
الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك قد يخص البحث
به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا يقال في المتحاد
زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون
كلاهما موجودين بالحقيقة كما في الحمل الذاتيات على الموجودات او يكون
الموجود احدهما والآخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتباريات
عليها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد
في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة

الاتصاف بمبدء الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود
اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلاً ج ب فان اريد مطلق
الاتحاد صدق باي نحو من انحاء الوضع يوجد بينهما وان اريد به المعنى
الاخص مطلقاً صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات
او بالعرض وان اريد الاتحاد بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا
او ذاتا للآخر او بالعرض لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا للآخر
وربما صدق الحمل باحد الاعتبارين وكذب بالآخر مثلاً الجزئي صادق
باعتبار الاول كاذب باعتبار الثاني والمعلوم معلوم ضرورة صادق باعتبار
الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوماً بذلك الاعتبار
ممكن غير ضروري فان مصداق اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري قوله
لانه لا يقصد المتغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذا حصل في الذهن
الاربعة مثلاً فقد حصل فيه الزوج وساير ما يصدق عليه بنحو من الاتحاد فان
الاربعة زوج وعدد وغيرهما ووجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها
نعم ليست تلك المفهومات باسرها موجودة فيه بالذات وهذا لا ينافي وجودها
مطلقاً سواء كانت بالذات او بالعرض قوله وجهة الاتحاد قد يكون احدهما
وقد يكون ثالثاً جهة الاتحاد وقد يكون الموضوع وحده او المحمول وحده كما في المثالين
الاولين وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد فان الموضوع هو
زيد مخلوطاً بامر والمحمول هو زيد اما مخلوطاً بامر آخر او بدون الخلط وجهة اتحادهما
هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل بديهياً كما اذا قلت
زيد الذي ادركته الآن هو زيد او هو زيد الذي ادركته امس بمعنى اتحادهما في زيد
المكرر لا في خارج الذهن فانه قد لا يكون ضرورياً وهذا القسم الثالث هو الذي يسمى
حمل الشيء على نفسه قول المص قد يكون احدهما يشمل هذا القسم ايضا قوله واما
يلزم بطلانه على تقدير صحته آه قيل يرد عليه انه يلزم في بطلان ما ادعاه و
هو قوله الحمل الخ وانت خبير بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي وربما يجر



50

دعواه بسبب الصحة عن الحمل فلا يرد عليه ذلك عليهم ان لنا ان نقول مقدمات نفي
الزامية لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فان نقل الكلام الى قولكم هذا
الزامي لكم قلنا ان نقول هذا ايضا الزامي لكم وهكذا وهذا لا يقدح في غرضنا
الذي هو ايقاع الشك في الحمل قوله والا لم يكن الحمل صحيحا اي صادقا فالشبهة انما
يرد على حمل الوجود باعتبار صدقه قوله قلنا ثم فان الوجود اذا ثبت ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود
للماهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم محذور في الوجود
الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوتها للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني
على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله
وبعد التنزل عن هذا المقام اذ التزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود سواء
كان فيه محذور او لا كيف يصح قول المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم
وجودها قبل وجودها على ما وجهه به الشارحون ولعل ذكره من المص اشارة الى
ما اشرنا اليه سابقاً من ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان
استلزم ثبوته في نفسه آه لو كان عين ثبوته في نفسه قال الشيخ في التعليقات
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود
لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا واستغناء الوجود عن
الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في
نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه
هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده ذلك و
قال فيها ايضا قالوا وجود الاعراض للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و
الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذا بعد ان قال اذا سئل
قيل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته
انه موجود فان الوجود هو الموجود به هذه كلماته ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى
الماهية ليست كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة بتلك النسبة بل

هي عين وجودها الماهية تقيد نسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها
فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع بين النقيضين قلنا فان صدق يقتضي كونها غير موجودة ونفي يقتضي
وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب الوجود ايضا باعتبار
الصدق لكنه ليس بشرط سلب الوجود اراد بالسلب ههنا اللاوقوع لا الانتزاع
كما في العبارات السابق وفي قوله وهما لا ينافي السالبة المطلقة العامة اعني
سلب الوجود عن الماهية في الجملة **قوله** واعلم ان اقسام الماهية الموجودات
الخ هذا يدل على تردده في هذا الاصل فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة له
الى التزام كون البحث عن العدم تطفلا كما صرح في الحواشي وهذا ما احوجنا
اليه هناك من تجويزه بعض الاضافات التي فيها مندرجة عن هذا الالتزام و
والحمل والوضع من المعقولات يشبه ان المص اراد قوله الموضوع والمحمول على افراد
هما بالتشكيك اطلاقا للمبدا وارادة للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة
فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قوله الحمل والوضع على
افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الظ **قوله** وهو ما لا يكون له وجود
بنفسه لكن ما صدق هو عليه الخ على قوله في نفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين
السواد والجسم والفرس والانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما
صدق هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين
فانهما موجودان بالعرض بوجود ما له اتحاد معهما بوجه ما عرض كما عرفت غير مرة
قوله فمثل ما سماه موجودا بالعرض اي الموجود بالعرض مثلا ما هو صادق على الموجود
صادقا عرضيا مثلا اذا وجد زيد فذاته وذاتياته موجودة بالذات وعرضياته
موجودة بالعرض قال في الالهيات الشفاء الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود
الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تجري
فلنترك الآن ذكرها ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات انتهى وتحقيق المقام
ان ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء وذلك جاز

51

في ساير الاضافات كما قال في طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض واذا
علمت الحال في الاين والوضع فاحكم بمثلها في ساير الابواب فانه يقال ان الشيء
مثلا سواد بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس جسما آخر يقارنه اذ يخالطه
او جسم هو عرض فيه او جسم هو هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في
الاعتبار كقولنا ان البناء اسود فان السواد ليس موضوعه هو جوهر الاسم البناء ئية
بل الجوهر مع البنائية عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال
للجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للاسود بل موضوعه الاول شيء فيه لا كجزء وهو
السطح فان السواد يعقد ان محله الاول هو السطح يوجد للجسم انتهى واعلم ان
الشيخ صرح في النفوس المنطبعة لا تتحرك في الاين بالعرض مع تصريحه بالتحرك بالعرض في
هو ما لم يلحقه في نفسه مفارقة اين اولها او وضع اولها او كم وكيف بل هو مقارن
الشيء آخر مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشيء حال نسب اليه كانت له بالعرض فجعل ذلك
على وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه في مكان وذو وضع وقابل الحركة الا
انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم
له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حصول في جهة يقع اليها اشارة غير الجهة التي كان
يقع عليه الاشارة منها او يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمنقول في الصندوق
وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والثاني ان لا يكون من شانه ان يكون له اين ووضع و
ان يتحرك بالذات وهو ان لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة
جسم لجسم بل مقارنة شيء من الاشياء الموجودة في الجسم صورة في هيولاه او في الجسم
فيصير له بسبب الجسم جهة يختص بها الاشارة الواقعة الى ذاته ويصير له اجزاء كاجزاء
الجسم فيصير له كالاين لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان
آخر تبدلت الجهة المصابة بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزء
ما فقيل انه قد استحال في الاين او الوضع هذا كلامه ملخصا بحسب الحاجة واقول
لما كان الاتصاف بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس

المعادة المتحركة بالعرض بعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة
التي بين جسم وجسم او بينه وبين الامور المخالطة له عادة على انه قال في جواب سوال من
قال لما كانت النفس تعالى لها انما تتحرك بالعرض في الابن لا يقال لها انها تسود بالعرض
باسوداد البدن ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذكر على النفس بالعرض
صح اطلاق هذا و ذلك اذا كان السواد في العضو الاول الذي فيه النفس بعينه
ان كان احد الامرين او فيه في العادة ولكن ظهور تعلقها فيه النفس ان كانت منطبعة
به اكثر من ظهور سائر التعلقات و ذلك لان الناس يحكمون بان الجسم اذا ال عن
اصابة اشارة حاذا الجامع فضاد اليه اشارة اخرى يخصه ولو كان الشيء
غير محسوس كالنفس يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود كان محسوسا او غير محسوس
ولا يوجبون التسود الا القائلة ولعلية ايجاب التحيز عندهم لكل شيء لا يوجبون
بموجود الا الاشارة اليه هذا هو السلب الذي اختلف به الامران عند الجمهور ولانه
سبب غير واجب فمقتضاه غير واجب الى هنا كلامه ولك ان تقول كان ذلك غير
واجب فكون المتحرك بالعرض منحصرا في القسمين الذين ذكرهما ايضا غير
واجب فان ما يقتضيه وهو انضياد المتحرك بالعرض فيما اليه اشارة غير
واجب فان اراد ان الجمهور لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين
فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين فكذا لا يطلقون الاسوداد بالعرض
على النفس كما اعترف به والحق الذي لا يختلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا
ينحصر بذاته فيما له علاقة معينة نعم التعارف الخاص اهل العام قد خصه في
بعض المواد ببعض العلاقات كما في الصورة المذكورة واما حركة النفس المجردة
بالعرض فليس مما يابى عنه التعارف فانك تقول تحركت من هنا الى هناك وكذا
غيره من صفات البدن بنسبه الى النفس نعم يصح سلب التحرك بالعرض عنها وبالجامعين
من النفس لا سلبه مطلقا ومن تضاعيف البحث علم ان التجوز في الموجود بالعرض
في نفس الاتصاف فكذا ان المجاز في الصورة الوجود الكسبي في حمل المدلولية بالعيان

وجه الا في نفس الاتصاف نعم لو وصف زيد مثلا بالوجود في الخارج باعتبار وجود
الدال عليه في الخارج كان من قبيل الاتصاف سواء كان متعارفا او غير متعارف
وليس الكلام فيه بل في ان تقسيم الوجود الى الكسبي مجاز وان اقسام الحقيقة اثنان
لا غير فتامل قوله لا يقولون بانعدام الاجساد بناء على نفي الجزء الصوري
للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين نظر وكذا على
مذهب المحقق حيث قال بان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها
حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قبل يكون في المعاد الجسماني
كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان
اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا
هو انتقال النفس الى بدن مغاير لحب الكالة لا الى بدن متالف من اجزاء
هذا البدن وصورته هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سميت ذلك تناسخا
فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ الاغالط
بعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه اه لقائل ان يقول لو تم هذا لزم ان
لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخر ما ذكر وهذا النقض اظهر مما اورده الشارح
واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم عدم
واستمر وجوده في وقت اخر واعيد ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا
عدم فليكن الوجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث
الجديد ج وليكن ب ج في الحدوث في الموضوع والزمان وغير ذلك ولا حالة الا العدد
فلا يتميز ب عن ج في الاستحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان نسبة ا الى
امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلف فيهما اولا
لكنهما اذا لم تختلف فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما اولى ب
دون ج لانه كان ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واحد المتكلم في بيان نفسه بل يقول
الخصم انما كان ج بلى اذا صح مذهبه فيقال ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود

ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا بعينه لم يعد من حيث هو ذلك ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجه اخرى واذا لم نسلم ذلك ولم نجعل للمعدوم
في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له قوله وهو
الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون
ولا واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد
منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة كان بحسبه ذلك الموضوع
الواحد الحائز موجودا وذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا انعدم
الاستمرار صار في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال
على امتناع العود الحكم على المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا
الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجود
والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ الذات حال العدم فلامتياز المعاد عن المستانف المعروض
واختصاصه بصفة الاعادة اذا كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل
لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي
وقع النظر فاستحالة وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة
والظاهر ان ذلك مقصود الشيخ وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير تكلف فان قوله
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما قرروه نعم ينبغي ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر
بحسب الذهن فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن
بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست بالفعل مطلقا فتامل قوله والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم اه معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا على شيء
واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون قوله سابقا على عدمه وهو
بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان
وهو محال بالبديهة وهذا كحال الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات

ومن ههنا تبين ما في قوله ومن ههنا تبين ان التخلل انما الزمان العدم بين زماني وجود
بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم بان يكون ذلك
الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل
العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الذات بديهية فانا نعلم
قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص بكل هو عينه
في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة
العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات ولا وحدة لها الا
باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز
الاعادة قال الشيخ في التعليقات ولو لم يكن الوجود نفسه معادا فيكون الوقت
ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا حدوثان
ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد لم يكن يكون العدد واثنينية وكيف يكون
اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه الاول ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا فيمنع
ويقول الوجود صفة والصفة لا يوصف ولا تقبل وليست شيء ولا موجود وان
الوقت او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه ان فرض الا
عادة للمعدوم فيجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس معادا كان
اصلا قول ملفق بفضيحة البحث المحصل بهذا الغلط ولما كان الشيخ يدعي
بداهة المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع قوله
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم
تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان
الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني و
اللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في ما بينهما
بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي لانها مستمرة فتدبر قوله من حيث صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة اه لم يظهر من تقريره وجه الجهة وانما
يظهر بان يقال لو جاز اعادته لجاز اعادته من جميع عوارضه ومن جملتها ...

علم من كلام الشيخ ورح يبقى منع الملازمة قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض
اول المعلل اراد بالعوارض المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض
الغير المشخصة لا يدفع الاحتياج الى زمان آخر لان ذات الزمان الواحد
موجود قبل وبعد على هذا التقدير قوله وايضا فانه استدلال بمقدمتين
لا يجتمعان اقول نختار الاول ونمنع قوله كان المبتدأ في زمان سابق آه قلنا
او فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت
بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية و
البعدية الى زمان آخر بالبديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء
على ان الزمان من المشخصات فاذا الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد بالقبلية
والبعدية اللتين بهما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون
الوقت من المشخصات وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق
لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية اللتين
بهما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات
منافيا له وقد وضح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه
اعني الاعادة وهو المدعا فتدبر قوله اقول يمكن توجيهه بانه يدفع عنه جوابان آه
اي لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد
الزمان الى آخر ما قال وانت خبير بان اثبات الشيخ في هذا التقرير مبني على كون
المبتدأ على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم والمتأخر واحدا فلا يكون ذلك التقدم
الزماني ذاتيا بل لوقوعه في الزمان وفي التقرير الاول مبني على ان التغاير بين
المبتدأ والمعاد ليس بالماهية ولا بالوجود ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية
والبعدية واذا لم يكن القبل والبعد متغايرين بالماهية والوجود والتشخص و
لم يتصور القبلية والبعدية فيه الا بوقوعه في الزمان فكان ان وقع المبتدأ
في الزمان سابق والمعاد في الزمان لاحق في هذا التقدير لازم من فرض الاعادة
فكذلك في التقدير الاول فهما متساويان لا قدح في عدم ابتنائها على المتقدمتين

المتنافيتين وقد عرفت اندفاع الاول ايضا عن التقدير الاول ايضا عن التقدير
الاول قوله فانا قاطعون بان فيد آه لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد
ان الزمان وجود الشيء بوجوب الاتصالية مدخلا في الشخصية فاذا انقطع اتصاله
من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص الاول لان الحدوث مدخلا في
تشخصه ولما يعلم من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص شرط اتصاله من حيث
هو زمان الوجود فلا يلزم منه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف
المدعا على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم
الدليل ايضا قوله يحكى انه وقع هذه البحث آه رايت في الاسولة التي سالها بهمنيار
عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الآن حتى يستدل به على
التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح اورد بهمنيار على مسئلة اخرى
سمعها من الشيخ ايطالا فقال الشيخ في جوابه كيف يجعل المسموع منه مع تجويز
ثم تبدل الذات قوله ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت آه والا لكان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض بذواتها لا بتقرر في موضوع فلو اعيد الوقت لزم ان
يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا لفرض
الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لفرض
الاعادة قوله والجواب انه ان اراد بالمثل آه انت خبير بان هذا انما يرد على تقرير
المتأخرين كما ذكره الشارح واما على ما نقل عن الشيخ فلانه لا يتوقف على اخذ
امكان هذا المثل اذ محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا
اذ لو كان بينهما امتياز لكان لكون احدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم
بخلاف الآخر لكن هذا ممنوع لانا فرضناه معادا ليكون بعينه هو المستانف المفروض
لامتناع الامتياز فلا يكون معادا قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير
مشخصة على تقدير عدم الامتياز بالماهية فلا يكون ما يعرض لاحدهما عارضا للآخر
(في الهامش: والتشخص)
فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا قوله على انه كلام على السند الاخص
يعني انه متوجه على قوله فان الحال ما فرضه ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك

ولو ذكر بدله عارض غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز
بالماهية والتشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيمكن ذكر
الشخص مع بعض العوارض غير النفس مع عارض آخر فلا يصدق الحكم بانه مبتدا
لا معاد او معاد لا مبتدا اصلا فتامل قوله اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم
لا يخفى ان هذه اظهر عبارة المتن من غير تكلف قوله لان ما لهما اى يمتنع الانفكاك
عنها بعد حدوثها لا مطلقا قوله قول هذا القائل ولو جوزنا كون الشى آه وقع الشارح عند
ظ لفظ هذا القائل ولم يات بما يحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود القائل
انه لو جاز ان يكون الشى بعد طرء العدم عليه ممتنعا وقبله ممكنا لما قيل في التنوير
الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا وايضا
لو جاز كون الشى ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني لما
قيل في توجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب
الاتصاف بالوجود في زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه
الا انه سامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله ولو جوزنا وكان
حق العبارة ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء
الذات الواحدة ايا ما وقوله ولو جوزنا آه معناه انه لو جوز كون الشى ممكنا وجوده
الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث
بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف
الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول دخل باختلافها
في الامكان او الامتناع يجرى في الحادث الآن ظ عبارته اشبه بالابتناء على الوجه
الاخير والذى يحسم مادة الشبهة ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في
زمان وعدمه في زمان آخر لا بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب
المحمول اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث بوصف فوات الزمان يحصل في ذاته
اعتبره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته لا وجوده في
وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما مع انا نعلم بالضرورة ان

55

لا انه لاجتماعهما في هذا الامتناع نعم بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في
مثل هذا المقام مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بان تمكين اجزاء نظير ما
ذكره في استلزام ازلية الامكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع
ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشا الامتناع والا لم يتصف ممكن بالدوام قوله
لان افادة زيادة استعداد اقوله وان لم يفد زيادة استعداد من البين ان الشى
اذا حصل بالفعل الماهية من جميع مراتب استعداده فكيف يصير قابلية للوجود
ثانيا اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا يسعى عما هى عليه بالذات من قابلية الوجود
في جميع الاوقات على ان كون ما هى عليه بالذات قابلية الوجود في جميع الاوقات
على ان كون ما هى عليه بالذات قابلية الوجود في جميع الاوقات بكا ما حققه الشارح
آنفا ثم كيف علم بالضرورة ان اثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع قوله وجه آخر
اقناعي الاصل ههنا ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على الشى اثبته وجوده
ممكنا غير ظ وان كان بمعنى ما لا اضطرار الا الدليل فهو باطل لان كلا منهما مقتضى ماهية موضوعه
فاذا لم يقم دليل على ان الشى من اى الشقين فتم لم يعلم فالم وما قال الحكماء معناه ان ما لا دليل
على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذى هو
الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي ثم بحكم على هذا التقدير بما لم يذكر عند قاع البرهان
وكيف يتوهم ذلك وقد كذب الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ
عن الفطرة الانسانية وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم وهو انه اعادة بعينه
يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو باطل ويمكن
ان يمنع لزوم اعادة الاسباب لجواز ان يعود باسباب آخر متناهية فقط او
لا متناهية الى تلك الاسباب السابقة المتسلسلة قوله والامكان بهذا الاعتبار
يعرض حال الماهية آه فانه بهذا الاعتبار جهة القضية وهى كيفية الرابطة ونفسها
فالمعنى الرابطي ماخوذا مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات قوله اذ لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم انفكاك اللازم من البين ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه

عن النفي فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان ممكن
الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم
لا يكون اللازم لازما ومع وضوح ذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قوله لو لم يكن لازما
جاز انفكاكه قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما جاز
عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم
منه ذلك جواز انفكاكه عنه هذا الغلط وهو مما يجب ان يرقم باقلام الابهام على الواح
الارواح **قوله** فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهية آه قد اسلفنا هو ما يمنع
ما نحن بصدد ذلك ولا باس ان نعيد هنا بعضه فنقول تلك اللزومات موجودة
في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة فيها بوجود متغايرة
والوجود الذي هو مقتضى صدق القضية الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة
ان كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة
تخصه كوجود الجسم او كوجود جزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير
موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر باردا فيصدق
الايجاب الخارجي عليه والظاهر البين ان اجزاء المتصل ليست موجودة بصورة
بل لها الوجود العقلي الا انه ليس في وجودها متميزا عن الكل بل هي موجودة بوجوده
وان كانت القضية الذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد
الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي لخواصها خاصة الوجود
كصدق الحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بالوجود
الخاص به والحكم على العرض بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات
الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود وهذا كما ان المطلقة تقتضي وجود
الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا لزوم
شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب
الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده
بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين

دون الآخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث
يمكن ان ينتزع منه الانقطاع فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم الوجود وقد يكون
بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم فان مرجعه
اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدقه
هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه من وجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى
يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سالبة في المعنى
ولكن هذا جواب جدلي والمعول في الجواب ما سبق آنفا وسابقا **قوله** وهو ان ما
في نفس الامر يجب ان يتغاير ان اراد مطلق المغايرة فمم وهي متحققة هنا بحسب الاعتبار
وان المغايرة بالذات فمم فلانا فصلنا الكلام فيه فيما سلف **قوله** وكان الانسب
آه هذا بناء على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال على وجود الامكان ظ والظاهر ان
المص قصد تحقيق ان الاتصاف بالامكان بحسب العقل وبينه بكونه امرا عقليا اي من
الصفات التي تعرض الاشياء في العقل وهي المعقولات الثانية وهو الملائم لاجزاء الكلام فان
السابق احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره **قوله** وتقرير الجواب ان الاولى قد
يكون خفيا قد اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصور
الطرفين كما يشعر به عبارة المتن ولكن لا يمتنع لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى
الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك
التفرقة بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الالحان المنتظمة
والمتنافرة **قوله** لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا بتعقل بمجرد
تقسيم المتصور الى الواجب والممكن لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت
الاستواء للممكن ليس في كل من كسبية تصور الاطراف في شيء بل انما كان تصور مفهوم
ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم لحاجة ما يتساوى نسبة
الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان
الاحكام تختلف باختلاف العنوان [illegible] يظهر بادنى التفات انه فيما ذكره

اعترافا بكمية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه الاسط
الذي بثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون
نظريا مثلا لقول الحكم بتركيب الجسم من الهيولى والصورة بديهي وخفائه نظري
من حيث انه يتعدم بسبب الانفصال انعداما لا بالكلية وليس مؤلفا من
الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور التاليف من الهيولى والصورة
ونسب اليه جزم العقل بانه تالف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج
من اطرافه وقس عليه **قوله** الثاني التاثير لعله حال وجوده آه الظاهر ان يقول اما
بشرط وجوده او عدمه ليلائم ظاهر الجواب المذكور **قوله** فلان الانسان لو كان
انسانا بتاثير المؤثر آه فيه نظر لجواز كون الشيء لازما بينا للشيء بالمعنى الاعم من
ثبوته له بتاثير المؤثر فلا يقع الشك في ثبوته له مع الشك في وجود المؤثر ويمكن الجواب
بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني بالكلي ذي سبب لا يحصل الا من العلم بسببه
فلو كان بمؤثر لما تيقن كليها مع الشك في وجود مؤثره سبق في تلك المقدمة كلام
فالمراد بالشك ما يقابل التعين فانه قد يطلق بهذا المعنى وفي بيان الملازمة بناء على تلك
المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر سيجيء **قوله** فان الانسان انسان فيه انه ان اراد
انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب
المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه
على تقدير انتفاء الاعتبار يرجع الى ما نقله متصلا به ويعترض عليه والجواب باختيار
الاول كما هو ظاهر العبارة واثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت آنفا
قوله فقد فرع بمنع الاستحالة آه لما كان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته فعلى تقدير
انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه فان كان انتفاؤه واقعا صدقت
السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم
يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء فيه ولا خفاء ايضا في انه لا يقدح في بطلان التالي
في تقدير الاول ايضا لانه لما علم كونه على تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال
الانتفاء مستلزما لاحتمال ذلك السلب وهذا مما سبق به الوعد **قوله** ومعنى تاثيره فيها

ان يجعلها موجودة آه هكذا وجه الشارحون والظاهر ان مقصود المص ان الجعل
متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي
وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا
وبين جعل الشيء والماهية ليست مجعولة اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها
تابع للجاعل وان صح ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او
متصفا بالاتصاف بذلك الاتصاف فعلى ان الاثر الاولي اعني هو الاتصاف لا بمعنى
انه جعله شيئا بل جعله في نفسه والاتصاف الآخر مترتبة عليه لكن الاثر الاولي عندهم
هو الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها وصحة انتزاع الاتصاف
مطلقا مترتبة عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودة لا يدل على ان ليس الماهية
بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من الكلام كما سبق
انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني جعلها اياها لا على نفي جعلها في نفسها والفرق
بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت زيادة توضيح للمرام
فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني بافاضة
الاثر على قابل كالصور والاعراض على المواد القابلة لها ومن هذا القبيل جعل
الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا
ومجعولا اليه وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضي مجعولا
ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب الكثرة مستغن عن
قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول هو بالحقيقة
تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات
هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور هذا
التاثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون وقصروا التاثير على المعنى الثاني وزعموا
ان ما يفيده الفاعل شيئا يجب ان يكون له ثبوت حتى يمكن ان يفيده شيئا و
لا يخفى عليك ان ما ذكرناه في عبارة المص من غير تكلف **قوله** ولو كان بالكلية المشمش
فعال المعاملاة علمت انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش

ايضا وجودها تابع له كما ان عندهم مجعول اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال م

جعلها متصفة بالوجود او متصفة بذلك الاتصاف وهكذا او يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثر الم ولو لم العقل يحكم بانه م

التيس

ﺪﺟﻌﻞ قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعله نفى الجعل الاول وعبر عن الجعل الثاني بلازمه لا انه لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قررنا كان قبيل هذا فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجد لم يكن مشمشا فمراده انه يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغنى عن تاثير جديد اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير الجديد اي بعد التاثير في الماهية وان كان مجعولا على انه لازم لما هو المجعول اولا وبالذات كما في كونه هو عندكم **قوله** خصوصا اذا كان القدمان احاد شيء فان الاستناد هناك اظهر اذ

لا يخفى على ميزان انظلام البيت لانطفاء السراج **قوله** فلا ايضا يحتاج

الى تلك اللوازم فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فيه ان ظاهره اختيار الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض للرفع لزم محذور هو الشق الذي هو عدم كون التاثير في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه الظاهر ان تختار الشق الاول ونقول المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق باثر مستمر فالفاعل يفيد في الزمان الثاني بنفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل الذي كان حاصلا فكما ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعتمد منه هو الاستبعاد لا غير او تختار الشق الثاني ونمنع لزوم عدم التاثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك التجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ لا يكون التاثير في الباقي بل لا معنى للتاثير في الباقي الا ذلك **قوله** ولنورد توضيحا لهذا المقام الخ قد اورد بعض القوم هنا سؤالا تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة لجواز ان يكون موجودة في الحال بقائه معللا بعلة كانت

في زمان وجوده لجواز ان يكونه م

انقضائها م

موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة وجود المعلول بعد انقضائها او عدمها اما بذاتها واما بان يعطيه قوة يبقى بها واجاب عنه بانه لا معنى فيه م

لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت مؤثرة في الحال الا يوجد الا في ثاني الحال فاتصافها بالمؤثرية اما في حال وجودها او في حال عدمها والثاني بط لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة وعلى الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا م

الشيء لموجود المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة فتوهم فلو ان تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام في اصل الماهية اقول للسائل ان يقول لانم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشيء مستتبعا لوجود آخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول سلمناه لكن قوله فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد الا في ثاني الحال مغلطة لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه بل يوجد حال وجوده وانقضائه معا وقد يجاب ان اتصافها بالمؤثرية حال عدمها قوله والثاني بط لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع على انه في بلعو المقدمات والترديدات او تختار ان اتصافها حال وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول قلنا في حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون الشيء بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك الحالة وما بعدها الى حال انقضاء العلة وفي على ذلك الكلام في القوة التي ذكرت والحق ان من جوز استناد المعلول بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة حال

مختار

في الحال على قياس مرضلية علم المعدوم وجود المعلول فلا مجال معه لهذا الدليل بل
الذي ينبغي ان يحقق ان التأثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو
تأثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يفتقر
الى العلة في الوجود من حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان يقال ان شيئا
جعل وجوده الذي بحيث لا يكون الا بعد العدم بهذا غير مقدور عليه بل بعض
ما هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدمه فالوجود من حيث هو
وجود ملك الماهية مستفاد من العلة واما وصفه وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز
ان يكون عن علة فصل ذلك في الهيات الشفاء اقول يحصه ان التأثير
انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى تأثير جديد
بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل
وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم بالبديهة ان تأثير المعدوم في الموجود من
غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقدير بين التأثير في نفس الوجود
دون الوصف كما فصل فاللازم عليهما استناد الوجود الى المعدوم و
هو مما ينقبض عنه صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان
التوضيح الذي اورده الشارح لا يفي بجميع مادة الشبهة فاحسن تدبره
قوله اي لو امكن مؤثر قديم اه القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم
لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد قدس سره على الشارح
القديم من ان هذا التعلق انما يظهر فائدته اذا اعرض الكلام في الصانع تعالى
لجواز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضنا ان النزاع انما
هو في كونه تعالى موجبا لا في ان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فائدة في
هذا القيد قوله يعني انما قيد بالمؤثر اه اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على
ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان استناد
القديم الممكن الى المؤثر هو الذي يستند الى الاصل والتقييد بالموجب لامر آخر وعلى هذا
فقوله ويمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط على ما ياتي

لا من حيث هو وجوده

قو بعضه واجب ضرورة
ان يكون بعد عدمه

قال الشارح في الحاشية هذا وعد او وفاء لان ما بينه في صفه هو ان الاجسام
كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره يتجه الا ان يتكلف بحمل كلام
المحشي على انه لا قديم سواه تعالى ثابت يقينا لما سيأتي من حدوث الاجسام و
النفوس وان ادلة وجود العقل مدخولة وحينئذ فيتوجه قوله فيما بعد ولا يفتقر
الحادث الى مادة ومدة والا لزم التسلسل بان المادة والمدة فانتان لولا برهان
حدوث الاجسام على حدوثهما والاستغناء فيه بان كل ما سوى الله تعالى حادث
ولكن في قوله لا يعني بالقديم الا ذكراه وهو كلام قوله والمعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى قوله والمستقل بالانتقال اه
اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على عدم جواز انتقال الصفات
لكنهم ربما يجوزونه فلا يتوجه تكفيرهم الا ترى ان المجسمة بالبلكفة لا يكفرون على ما صرح به
بناء على نفس لو لازم الجسمية عنه بداهة الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا
الجسم فلم يبق لهم كونه ذات فلا يجديهم نفي التكفير والمجسمة لما نفوا سلبوا
خواص الجسم بالاسر واثبتوا الجسم فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم فكما ان
متقفيه النصارى بالحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحقيقة انما
هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان بامارات والتكفير انما يتعلق
باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان سلك قلت انما كفر النصارى باثباتهم
قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والبلكفة لا يكفرون لانهم لا
يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ
فتدبر قوله اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى حسب انهم يثبت ذلك فالاولى
ان يوجه بما ذكرنا هناك قوله ان اراد تروض القبلية بالذات اه هذا وارد
على هذا الوجه والحكماء يدعون بداهة انية الزمان متمسكين بان جمهور
الناس يقسمونه الى الساعات والايام وغيرها فوجود الامر الذي هو معروض
القبلية بالذات بديهي عندهم وان كانوا ربما حاولوا التنبيه عليه بتعرض الحركات
المعينة كما هو المشهور وغرضهم هنا اثبات تقدمه على كل حادث حتى يلزم ازليته

فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان ههنا امرا يقتضي لذاته التقدم والتاخر بل على
تقدمة الدليل على ان ههنا امرا يقتضي لذاته التقدم والتاخر بل على تقدمه على كل حادث
بل الحوادث ان ماهية الزمان اه بل تحقيق الحوادث ان الزمان بمعنى الامتداد
امر يرتسم في الخيال من ان السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره
وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاء المفروضة متقابلة في ذلك الارتسام الذي هو نحو
وجوده كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة
الى ما ذكره من عدم الاجتماع على ما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان الممتدة غير
موجود عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم في الخيال موجود
اجزائه فيه ايضا لان جزء الزمان زمان ومن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت
في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فلا بد ويكن
لعلها لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من سوى وجود الاعراض الغير القارة
وجودها مستلزم لاجتماع اجزائها الا بالتحالة فتامل **قوله** لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت
الاجزاء موجودة فيه نظر لانه لما كان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له
من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم
بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره ان كان فرضا كاذبا فلا يقدح
فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعا سواء كانت موجودة
او لا وسواء كانت تلك العقليات موجودة او لا فاذا كانت العلة ذواتها وهي متفقة
الماهية لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الآخر والاولى ان يقال هو بانها يقتضي ذلك
وماهية التوسط الذي ترسمها يقتضي بعلم بعض منها في الارتسام على البعض كما ان
القطرة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة للخط المرتسم منها على بعض
وقوف على البعض هذا الكلام آخر وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم لا حقيقة
له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا
حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد الزمان مقدار الحركة التي هي البعض
والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان يصح فرض

الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي التقدم والتاخر لان كل الامتداد اذا كان الاستمرار
التقضي فتجزئ بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر الاجزاء من ذلك الامتداد
وجدان مفروضا فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء او الحد بالتقدم كالكلام في انه
لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد او هذا الحد بهذا الوضع المعين وشبهه
في ان هذية الجزء لا يحصل بدون ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا وهذا وهذا
تحقق ما يستعمل يقولون في الجواب لتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان
يستلزم لتصور التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عرض ماله على ما في الشرح الحصر
للاشارات وقد اخذ من تلك على الوجه الذي ذكره الشارح لانه لم يجر الجواب على ما
هو ابعد في ذلك الكتاب **قوله** وهذا الوجه في غاية سقوط لانه موقوف على بيان كون
الامكان موجودا في الخارج قوله لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن لكان من
الامور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود بغيره
لتم الاستدلال **قوله** وتاينهما ان افراد الامكان الاستعدادي اه ذهب المتاخرون
الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات
للامكان الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم تنبهوا البرهان عليه وانت تعلم
ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود الكيفية في النقطة مثلا مغايرة
لكيفية المزاجية وبالجملة لكل الكيفيات الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي
يتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري وهو مغاير
للامكان الذاتي بوجه ما لما سبق وعدم ايراد كيفيا لا يستلزم وجوده في الخارج فان
القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر والخارج وربما يوجد في الدليل الامكان
الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال متى حدث شيء بعد ما
لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل والا ادن من جانب المعلول
والتغير في المعدوم الصرف محال فلا بد من امر آخر يكون حاملا للتغير وذلك ان تقول
التغير من جانب الفاعل لا بان يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير

فاعلا بسبب انضمام امر حادث اليه كوضع موانع يكون معه علة تامة للحادث من
غير ان يسبقه مادة مستقلة له قوله اذ الفاعل بالاختيار بعد الشيء بين المتكلمين ان
ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض احد تعلق الارادة منه دون مرجح آخر
جائز وانما الممتنع هو الترجح من دون مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون
الآخر ان لا لمرجح ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلق وان كان متعلق
الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات
امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتامل واعلم انه لا حاجة لهم الى
ذكر الاغراض وهو نفي الحوادث المتسلسلة لحصول بان يقال الذات موجب
لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في اوقاتها مع ان كلا من الارادة والتعلق كلاهما
قديمان والمراد حادث قوله واما الممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة
او بواسطة قديم وحينئذ يجوز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث
معين فاذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا
للحادث المانع عنه بل يكون فاعله قديما آخر لئلا يلزم استحالة كما ذكره الجليلي لكونه
مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له ولعدمه من حيث انه مانع عنه
فتامل قوله و حيث صفات الواجب قدم مرادا ما يعني بحيث كون دخوله الوجوب
عينه حيث نقل عن بعض المحققين ان صفات الواجب ليست الا ذاته لا هي لوازم
له وهو عين قوله ولهذا اجاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو اخل حد
حيث قال في جواب سؤال محصله ان الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته القديمة موجب لان
صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة وهو مرجح عند قوم
ولا قديم سوى الله تعالى حيث قال ان صفاته تعالى عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
موجبات قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات واما مثبتوا الاحوال
منهم فيلزمهم كونها موجبات قديمة وان تبرؤا عنه لفظا والغرض من هذا الكلام
دفع ما يتراآى على قولهم ان الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن شيء من معلولاته قديما
وحاصله انه يلزم على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديما وكونه

مطلب محل الماهية

موجبا بالنسبة الى ذلك البعض واما على المشهور فلا قوله اي الحاصل في القوة العاقلة المعقولة
اعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الجزئي بذاته عند العقل كما في العلم
الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من التفسير هذا التخصيص ليترتب عليه انه
لا يكون الا كليا فان المعقول الجزئي بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته
والا فان المحشي لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها
الوجود بخلاف الحقيقة قوله اي على ما ثبتنا في تلك العوارض هذا البيان لا يجري
في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا يصدق عليها انها ليس بزوج والاولى
الاقتصار في التنبيه على ان العرشية مثلا في ذاتها ليست الا عرشية فقط مما عداها
مغايرا لها بحسب العقل قوله فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان اه لقائل ان
يقول الانسان كثيرا تضاف له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على
زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير
ان قلنا انه كثير واحد بمعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وهي منافية
لحيثية الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية وجزءا ما فتامل قوله اي يصدق ان
يقال الانسان ليس من حيث هو واحد الى آخره من البيت ان الانسان مثلا اذا نظر اليه العقل
ملاحظا اياه فقط مغمضا عما يكتنفه من اللواحق لم تحمل الانسان وان كان
في الواقع محفوفا بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبا عنها من هذه الحيثية
لا بحسب نفس الامر مطلق ومصداق هذا السلب ان ليس شيء منها ذاتا له ولا ذاتيا
اذ لو كان احدهما لم ينفك عنه بحسب هذا النظر فاذا قلنا الانسان ليس من حيث انه
بالعرض بمعنى الحيثية كان السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية وكان صادقا
لانه وان كان الحسب نفس الامر لكنه ليس اياه من هذه الحيثية وسلب الثبوت
من حيثية لا ينافي الثبوت من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه
انه في ذاته ثابت له سلب الالف وهو غلط لان سلب الاعيان العوارض ليس
ليست بعينه صدا له فاذا اريد ان تطابق اللفظ المعنى فلا بد من تاخير
الحيثية والحاصل ان الماهية من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عداها فيصدق

سلب جميع المفهومات عنه بهذا السلب فانه كما انه ليس في حد ذاته أ على الوجه الذي
تحقق فليس في حد ذاته ليس أ على ذلك الوجه اذ كان أ ليس عينه ولا جزؤه
فكذا ليس أ عينه ولا جزؤه فالموجبات كلها كاذبة من هذه الحيثية والسوالب
بأسرها صادقة والى هذا نظر الشيخ في الشفاء حيث قال فان سئلنا عن الفرسية
لا أي طرفي النقيض مثلا هل الفرسية أ او ليس لم يكن الجواب الا السلب لاى شيء كان ليس
على ان السلب بعد من حيث بل على انه قبل من حيث اى ليس يجب ان يقال ان الفرسية
من حيث هي فرسية ليست بالف بل ليست من حيث هي فرسية بالف ولا شيء من الاشياء
فان كان طرفا المسئلة من موجبتين لا يخرج منهما شيء لم يلزم ان يجيب عنهما البتة وبهذا يعرف
حكم الموجبة والسالبة والموجبتين اللتين في قوة النقيضين وذلك لان الموجبة منهما الذي
لازم للسالبة معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب كان بهذا الموجب الآخر اذا كان موصوفا به
كان موصوفا به كان ماهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا او ابيض كان هوية
الانسانية هو هوية الواحد او الابيض فاذا جعلنا الموضوع هوية الانسانية من
حيث هي انسانية كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض واحد او كثير لم يلزم ان
يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يوجد في حده ذلك الشيء
الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه فلا
محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فلا يكون
من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان ذلك شيء يلحقه من خارج فاذا كان
نظر اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجيب الى ثبوته بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر
نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا
الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية
هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان نقول لا والا ليس يلزم من تسليم هذا ان نقول فاذن تلك وهي
واحدة بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية
من حيث هي انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج انتهى وانما طولنا بنقل هذا
الكلام الطويل الذيل لانه موقع عن الاوهام الفاسدة التي عسى يعترض للناظرين

لان هذه العقدية قد يكون للايجاب العدولي فههنا تحقيق اي المتبادر منه
الايجاب العدولي وقد اشار اليه الشيخ حيث قال فان سئلنا ههنا وقال السائل تجيبون
وتقولون انها ليست كذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية فنقول
انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث
هي انسانية كذا وقد علم الفرق بين هذه الشكاية الانقال يمكن حملها على السالبة
المحمولة التي هي مساوية للسالبة البسيطة لانا نقول هما وانها الماعي فرض
التسليم انما يكون اذا كان معناها سلب الثبوت بحسب نفس الامر لا بحسب الجمعية
كما علم مما مهدناه آنفا واعلم انه ليس بهذه العقدية في كلام القوم عين
ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة عندهم وانما هي من مخترعات المتاخرين
والذي ادعوه منه ان يستثنى من العقدية القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي
ثبوت المثبت له مثل هذه العقدية تحكم الكلام لا دليل عليه بل نص الشيخ على
ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص
المحمول قوله فلا يستحق الجواب لان مثل هذا السوال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت
احد الامرين والوضع المبني عنه السوال فلا يستحق الجواب الذي مقتضاه واذا
اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السوال لانه ليس هو
المطلوب بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السوال قوله مجرد القسمة حال
الماهية اه يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الانسان الفعل ينظر اليه من غير النظر
الى هذا الاعتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الآخرين
فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو والحاصل
ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا النوع على النحو المعلوم
وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان الى الكلي والجزئي
صحيح مع ان الذي هو المقسم كلي الى المخلوط قسم وكذا قسمة الى الانسان المعلوم
والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الانسان انسان معلوم في

في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع
الوصف او قسم مطلق الانسان الى نفسها فتأمل قوله من غير حاجة الى اعتبار
قيد آخر زايد اه لا يخفى ان قوله محذوف على ما علما ما نظايره منطبق
على الماهية لا بشرط شيء ثم يحتمل ان يكون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه
بامر آخر فلا بد من تبيينه لقوله بحيث اه ليندفع الخلل قوله ولعل ذلك ضبط
منه اه قد صرح الشيخ بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وليس بوجوده
وبان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية
وليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط
وبان الجسم لا بشرط شيء محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او عدة
فيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة ومن
النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا
في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر له طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان
اذا اخذ حيوانا بشرط ان يكون في حيوانيته الا جسمية واغتذاء وحس لان
لا يبعد ان يكون مثله مادة وان ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان مادة في
الانسان وموضوعا لصورته النفس الناطقة قال وبهذا اي كون الطبيعة الواحدة
مادة باعتبار وجنسا باعتبار آخر انما يشكل فيما ذاته مركبة اقول اذ
هنالك لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار صادقا على الشيء باعتبار آخر
ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيطة فعسى ان العقل يوقع فيه هذه الاعتبارات
الثلث على النحو الذي في نفسه واما في الوجود فلا يكون شيء متميز هو جنس و
شيء هو مادة اقول فالذي يتلخص من كلامه ان المادة في المركبات الخارجية
موجودة بوجود سابق على وجود المركب واما في البسيط فانما هو متقدم
عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة له في الخارج اذا تمهد ذلك ظهر ان
نفي وجود الماهية من حيث انها مادة مخالف لما عليه الشيخ بل ما عليه الامر
في نفسه فان المادة موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية ماخوذة

من المادة الخارجية والموجودة في الخارج انما هو المادة الخارجية فاقول فيه
نظر لان المادة الخارجية ان اخذت بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة
المقارنة لها خارجا عنها ويحصل من انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح حملها
على المجموع وبهذا الاعتبار تسمى مادة وان اخذت لا بشرط شيء بحيث يصح تحصلها
بما ينضم اليه على سبيل تقومها اياه لم يكن بهذا الاعتبار بل كان جنسا فالشيء الذي
هو مادة خارجية باعتبار هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار الثاني وان شئت
فاعتبره من حيث انه طين فقط اي من غير ان يدخل فيه صورة اللبنة فهو بهذا
الاعتبار محمول على اللبنة فكل مادة خارجية فهو جنس باعتبار ولكن ليس
كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شيء
كان مادة عقلية وليست مادة خارجية بالنسبة الى الاعراض بذلك المعنى بل
هو موضوع لها فالمادة العقلية في المركبات اما مادة خارجية او موضوع فان قلت
الجسم الموجود في الخارج هو جسم هو بعينه حيوان مثلا فلا يكون الجسم بشرط لا موجودا
فيه قلت الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية غير المادة التي قد حصل من انضمام
النفس اليها ما الذي هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس موجود فالجسم بشرط لا موجود
ايضا ويمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان تجريد الماهية امر
نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما
اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت
محصلة بحيث لا تقبل تحصيلا آخر اصلا في الهوية العينية ففي هذا الاعتبار غير موجودة
في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص فهو تحصيل زايد على الماهية المعتبرة بهذا
الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء معين اذ الماهية معينة كالجسم اذا اخذ
بشرط لا يدخل في قوام النفس ذلك لا بشرط ان لا يتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط
لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس
فهو موجود ومحل للنفس وبعد تمهيد ما نقول الذي نفى المص وجوده هو الماهية
بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة

فان قلت المعتبر في المادة اما تجرده عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودا
اصلا لا محالة قرينة يصحح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودا في الجملة فلا يصح كلام المحشي
قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء
فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص
بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار
وغير محمول عليه والمحشي حيث حكم بانتفاء المادة اراد به الماهية باعتبار التجريد عن
جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة سهل يمكن لها
ان يحمل قوله مجردة عنها ما عداها على التعميم وفي الحاشية قوله لا يوجد الا في الاذهان
ولا اشكال في ذلك من حيث علم بوصفه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المعنى
واما ان يحمل على الاطلاق ولا يكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن
جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر **قوله** وليس معنى اخذ ههنا بشرط شيء آه
الشرط انما هو لتحصيل الماهية النوعية لا المطلق التحصيل فان الاعتبارات الثلث
جارية في كل حتى النوع كما اشرنا اليه لكن التحصيل النوعي لا لتحصيل الانواع مخصوص
يدخل فيه امر مخصوص **قوله** بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه اي قيد امر قبل
تعيين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه ومنه قالوا الذهن قد يعقل
معنى لجواز ان يكون ذلك المعنى في الوجدان اشياء فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
ذلك المعنى الاول متضمنا فيه وانما يكون اجزاء من حيث التعيين في الابهام لا في الوجود مثل المقدار
فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان تقارنه شيء فيكون مجموعهما شيء بل على ان
يكون ذلك نفس السطح اذا الخط لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان
يكون بهذا المعنى فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون بهذا الشيء القابل للمساواة
هو في نفسه الى شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد
هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا في الذهن اذا اضاف اليه الزيادة
لم يصنع على انها معنى من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارج عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا للمقبولة المساواة

انه في بعد واحد فقط او في كثير منه فالكثرة ههنا من جهة اخرى محصل و
غير محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعرض من حيث هو غير محصل
في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئا آخر الا با الاعتبار
العقلي فان المحصل ليس بغيره بل بعينه **قوله** وبيانه ان الجنس ما حيث انه
فان قلت كما ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم بالقياس الى
الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت المراد بذلك ان النوع لم
يبق له محصل مشترك الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من محصل زائد
حتى يقبل التحصيل بالاشارة او لا يحصل الانواع بحيث يقبل الاشارة فهو له
ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق الا التحصيل بالاشارة
وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض بعد ان الامران المعروض مما يوجب النحو الاولى
من التحصيل وما يوجب النحو الثاني متغاير او متعذر في اكثر المواد وذلك لا يضر ذلك
فتأمل **قوله** وقس على ذلك حال الناطق آه فانه ان اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا او
بشرط شيء كان بعينه النوع او بشرط لا شيء كان الصورة صرح الشيخ وغيره
قوله وكذا حال غيرهما من الاجزاء الحمول بل حال النوع ايضا بالقياس الى التشخص
بل حال كل كلي كما صرح قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلي قال ابن سينا
ان المهية صورة ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات في الجسم
قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا الشرط انه ليس
داخلا فيه غير هذا او بحيث لو انضم اليه غيره مثل حس او اغتذاء كان معنى خارجا عن
الجسم محمولا لها مضافا اليها كان الماخوذ هو الجسم الذي هو المادة وانت تعلم
انه ليس يدل على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا في جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون
الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور **قوله** فهم وجه تحليله اراد بالعوارض الخارجية
اما هذا الغاير د على ما ذكره في بعض وجوه هذا في الخارج حيث قال ان الوصف الخارجي من
العوارض وكذا التشخص اما لو قيل ان كل موجود خارجي فهو موصوف في الخارج
بامر ما سواء كان الوصف اعتباريا او موجودا في الخارج فلا يرد عليه ذلك سيأتي
تفصيله **قوله** الا ترى انه عكس الحكم على الجزء آه فيه بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الكل

المجرد مثلا وجودها في الذهن فانه لا يتصور من عاقل النزاع من ان هذا المركب
التقييدي متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد
في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجردة لا يستلزم تصور
الانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذا الحال لوحظ مع التجرد فهو ليس الا بعين
كما ترى فان قلت الحكم عنده على الافراد فما صدق عليه بهذا المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا
الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود المجردة من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها
فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها
انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق فان افراده عنده موجود
في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية انما هو
بما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم
ولو اريد المجردة موصوفة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل فان الماهية من
حيث الخلط موجودة بالاتفاق وستأتيك في تحقيق المقام ما يغني عن دفع الاوهام قوله فصار
الحاصل انه ان اريد بالمجردة يمكن ان المراد بالمجردة ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض
بحسب الوجود الذهني بعينه فلا يمكن وصف المجردة في الخارج لان الموجود في الخارج مقرون
لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب الخارج
سواء وجدت بنفسها الاوصاف في الخارج او لا ضرورة ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع
لقضية صادقة خارجية محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا محالة يستتبع اتصافه بكذا
لا يمكن وجودها في الذهن الا بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار
معرى عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار قوله لا يصح قوله ان تلك الماهية ملحوظة بحسب نفس الامر
الى ما ذكره تفسير للتجرد المذكور ههنا المجرد بحسب الفرض ولا يتأتى ذلك صحة قوله انها مجردة
بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتأمل قوله والقول انه لا معنى للموجود في الذهن
هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد
في الذهن اذ له ان نفرضه فلا يصدق كلما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر
اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه فتأمل فيه ولتحصيل المقام انه ان اريد ان الماهية
المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن توجد في الفرض
العقلي

العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض
العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما
لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار كما اشار
اليه فلا خفاء فيه لكنه ح يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الا
الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه يوجد في فرض الذهن شيء
هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن
الذي هو فيه فهذه وجوه لا تتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل
من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار
العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج
والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد
في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا فتأمل قوله وحاصله ان الكلية لا يصح
عن مسلم بل حاصله بيان حال معاني الكلية وتعيين الموصوف بتلك المعاني فمن ههنا
ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس وصفا للامر الخارجي ولا للصورة الذهنية من حيث انها
صورة جزئية وعلى مذهب القائلين بالشبح والمثال لا يكون وصفا للصورة اصلا
بل يكون وصفا للمعلوم بها وعلى مذهب من قال بوجود الماهيات في الذهن يكون
وصفا للصورة باعتبار ماهيتها وقد اشار هذا القائل الى ذلك في الحاشية
المنسوبة لهذا الكلام حيث قال وقد يعبر في المطالع عن المعنى المذكور بشيء آخر وهو
ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت تشخص زيد كانت
عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصورة
المعقولة يعني المطابقة التي زيد فيها هذا الشيء الآخر انما يتأتى على مذهب من قال ان
الحاصل في الاذهان هو ماهيات الاشياء كما سبق تحقيقه واما من قال ان الحاصل فيها
صورها واشباحها المخالفة لها بالحقيقة فمعنى المطابقة على ما ذكره الشارح او نقول
انما وصف الصورة بالكلية لان المعلوم بها امر كلي على ما هو المشهور والثاني اليق
بمذهبه كما لا يخفى انتهى ولا شك ان الاشتراك في قوة الاخير بل مالهما واحد فليس
حاصل كلامه هو نفي جواز تعيين نفس الكلية بالاشتراك كما زعمه الشارح واعترض عليه

قوله لان المتطفلين باسرهم قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني الكلية
بالصور العقلية فانها عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء على
ان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فان الصورة العقلية متصفة بالمطابقة
من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك الحملي من حيث الماهية فكلا قلنا
نعم فائدة ما ظ بناء على ما صنعه الشارح من الفرق بين القائم بالذهن والحاصل فيه
وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شيء تفرد به الشارح وهذا القائل لا يقول
به قوله يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة اه وحدة الجهة ممنوعة بل الصورة
من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث
مطابقتها الكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان
هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او
متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي
اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا
فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة
في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون فهي كلية ولا تناقض
بين هذين الامرين قوله ولو استدل على عدم صحة الكلية اه هذا ليس بصواب
كما علم مما نقلنا من الشفاء قوله على ان ما صدق عليه اه هذا يجعل النزاع لفظيا ومع ذلك
لا يلائم ظاهر قول المص وهي جزئي الاشخاص وسمائه حقيقة قوله وقد استدل
على وجود الماهية لا بشرط له هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوانية بما
حيوانية لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص هو اما حيوان كما
موجود فالحيوانية التي هو جزء من حيوانية ما موجودة وكالبياض فانه وان كان غير مفارق
للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه موجود آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته
وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا آخر ثم بالغ في التشنيع على من
زعم ان الموجود هو حيوانية ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان بشرط
ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان
فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية

66

موجود في الخارج وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال
عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتسى من خارج شرائط واحوالا
فهو في حد وحدته التي هو بها واحد من تلك الجهة حيوان مجرد بلا شرط شيء
آخر ثم قال فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هو
الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب
الذي هو يخص وجودها بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تع
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تع فهو بسبب
الطبيعة الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية
والكلية وتقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان
ليس مراد من قال بوجود الطبائع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح تبعا
للاخرين بل المقصود انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق كان لنا زيدا
موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا الفرض
ان ما هو هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوانية موجودا
وكذا الناطقية ضرورة ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات
باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كانت اقدم بالزمان فان الانسان موجود قبل
وجود زيد مثلا لكن كما ان لها جهة مغايرة وقد تقدم فلها جهة اتحاد فانها اذا
اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما هو له على ما سبق فهي بهذا الاعتبار يمكنه
الاتحاد معها واذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة
التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر فهو باعتبار التقدم مجرد ولا نعني
انه في نفس الامر غير محفوف بالامور الخارجة بل بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه
من حيث الخلط فانقض ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العالية قوله
لكن الاجزاء العقلية اه اقول لا ريب في ان مفهوم الاعمى ليس ذات زيد بل نسبة اليه
نسبة الوضعيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه
وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان
قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك الاشخاص فلم حكموا بوجود

الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما فى انهما موجودان بالعرض
بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود
الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا فان قلت ثم علم ان الابيض موجود
دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يوجد الا بانضمام الآ
على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك فى الوجود بخلاف الابيض
فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان العرض هو البياض
دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر هو العرضى المقابل
للذاتى قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شىء فهو عرضى واذا اخذ بشرط شىء فهو الثوب الابيض
مثلا واذا اخذ بشرط لا شىء فهو العرض المقابل للجوهر كما ان الطبيعة لا بشرط جنس وبشرط لا مادة
باعتبار ونوع او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرضى وعرض باعتبارين و
هذا التحقيق الفرق بين العرضى والعرض لا ما يحصل من ان الفرق بينهما فالمدرك بالبصر
اولا وبالذات هو الابيض ثم حاكم يعلم ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او حجر
او غير ما هو ولو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شىء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته
كما ان الثوب ثوب بذاته ولو كان ساضا وابيض او الساض هو الابيض باعتبار التحصيل
ولذلك لا يحمل على مجموع العارض والمعروض ولذلك كان البدن اسم للجسم من حيث
هو مادة النفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باى اعتبار
اخذ ولذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا وان كان مخالفا لظاهر اقاويل المتا
حتى الشيخ فى الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثانى فى المدخل الاوسط و
يوافق التعليم الاول بحسب ترجمة حنين ابن اسحق فانه عبر عن اكثر المقولات
بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها واورد فى التمثيل المشتقات
وما فى حكمها كالاب والابن وفى الدار وفى الوقت نظايرها ويشهد به الفطرة السليمة من ذى فطنة
قوية فان قلت من ينفى وجود الكلى الطبيعى يقول الموجود فى الخارج امر بسيط اذا وجد
فى العقل ينتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليس الحيوان جزءا من الموجود فى الخارج بل امر
منتزع عنه كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لم يكن زيد فى حد ذاته حيوانا
ولا ناطقا لما علم ان الماهية ليست من حيث الا هى فيكونان من جملة العوارض والكلام فيما
هو

اللواحق

هو ذاتى له فان قلت لعله ينفى ان يكون شىء من الكليات ذاتيا للموجود فى الخارج
بالمعنى الذى اعتبرتم قلت يلزم عليه ان يكون انصافه بجميع المفهومات معللا بعلة كما يحتاج
فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذى اشتهر
الى انه حق بل المعنى الآخر اعنى بتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه فى حد
ذاته امر آخر لا يقال لعل الجاعل يجعل ذاته لانا نقول ح يكون وجود زيد متقدما بالذات
على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة
عن وجوده ثم ليس الكلام فى خصوصيات لعله بل مما تقدم فيه لا احتمال لا لحكم عليه بانه ذاتى
والكلام فيما هو ذاتى والتفتيش يوصل الى بعض الموجودات فى ذاتها بياض او شجر
او حجر وما اشبه ذلك ليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ولعل غاية ما يدعى ان وجود
تلك الطبايع التى تلك الموجودات هى فى حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى
ان هذا القائل بنفى وجود الموجودات الخارجية فى العقل صغيرة لا يقال وجود
الشىء متقدم على جميع الذاتيات والعقل يحكم بانه ما لم يوجد لم يكون انسانا ولا غيره اذ
ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد لان ما ثبوت الشىء متاخر
عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجية عنه لا محالة على ان الفطرة السليمة يشهد بفساد تقدم
الوجود على الذاتيات بل هما متساويان ثم مقتضى هذا التوهم ان يعلل وجد فصار
زيدا فيكون نسبة زيد الى نفسه نسبة العوارض المتاخرة عنه قائل قوله هذا الكلام
اه نعم هو مقصود المص كما سبق قوله يعنى من المعقولات الثانية اه لا انتقال العقل
من المعقول الاول والثانى فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول الثانى يصدق لانه
خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلى ولو جعل المعقولات الثانية ما هى مبادى الانتقال
فمبدأ المحمول انما يسرى من الطبيعة بحسب وجودها قوله لانا نقول لا معنى لكثرة اه المانع ان
يمنع اه ان سر فان العدد الصورى هو ان الكثرة مالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق ذكره ثم لا يخفى انه لا يمكن الاستدلال
على وجود البسايط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسايط الذهنية بمعنى انه لا بد
ان يوجد فى الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق فى الصور
الذهنية اما على وجود ماهية لا يمكن للعقل تحليلها فى ذاته فلان ذلك يشبه بالاجزاء التحليلية

مطلب في مجعولية الماهيات

للجعل فلا محذور في عدم وقوعها عند حد وبالجملة لابد لذلك من بيان قوله يعني وقد يعسر ان

على وجه اه اشار الى تأويل عبارة المتن ليصح قوله الاول ما اختاره المص اه هذا

ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص وضعفناه بما سبق من عدم الشبهة قوله كان الكلام صحيحا

والقصد تكلفا لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفا للاتصاف بها على ما

سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا

بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي

او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقول

الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود

الخارجي وح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا فتأمل قوله ان ماهية المركب في حد ذاتها

مع قطع النظر عن وجودها لقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية المركبة في ذاتها مع قطع النظر

عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان

عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى امر آخر قوله ههنا ذكر الاحتياج الذاتي

لا يتصور في البسيط فكذا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه اما الاحتياج الواقع

الى غيرها كجاعل يجعلها في ذاتها كما في المركب فلم انه غير متصور بل النزاع في هذا الاحتياج فرقا

بين المركب وغيره وما حمله لابد من بيان والوجه في منشأ هذا القول ما قدمناه قوله

لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط الخ وايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب

ضرورة تعدد البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه

قوله اقول لا يخفى على المتأمل اه لا يخفى على المتأمل انه ليس محصل لوجه القول الثالث

ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا

بل حاصله كما ينادي عليه عبارته ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه

الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم

يرد عليه ما اوردنا آنفا وقد حققناه جلية الحال سابقا فتأمل قوله بل اراد به حاجته في

حد ذاته كما في المركب لعل الامكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة على ان قوله من ان

اسناد الحاجة الى الاجزاء لا ينافي الحاجة الى الفاعل ويلوح لي انهم نظروا الى ان في المركب

مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب فتصور فيه الجعل بخلاف البسائط

اذ لا

68

اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول اليها فلا يتصور فيها الجعل بناء على انهم لم يفهموا

من الجعل الا هذا المعنى كما سبق وح مرادهم بالامكان ما هو كيفية نسبة كون شيء ما

ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب لا انضمام وليس في البسيط شيء

يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء مبين المركب كما هو المشهور ولكنا تصور

جعله اياه كما في البسيط بعد الاجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب الا بالعرض ومثل

ذلك الصيرورة متصورة في البسائط وايضا ان عدم تحقق هذا الامكان في البسيط ممنوع

اذ السواد اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل

اصلا فلا يكون السواد سوادا او لا يناقض قوله ثم ان كل واحد من عدم اه فالحاجة

الى ذلك اذ اثبات ان عدم الشيء المعين امر معين شخصي دون اثباته خرط القتاد ولا يقال

لو لم يكن متشخصا وكان عدمه المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى عدم علة

اخرى لجاز ان يتصف بتحصل قدر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة

اذ الكلية الشيء لا تستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظاهر ثم الظاهر كما اسلفناه ان عدم كل واحد

من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم المعلول بل علة انتفاء كل الوجه بل

انتفاء علته التامة المستلزمة لانتفاء احد العلل قد ذكر قوله ان كان شيء ما معا في الوجود

لما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزءا وما هو جزء ليس جنسا فلا شيء عندك

هذا البعض لم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان قلت

المادة العقلية الصرفة التي تفرضها العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا غير متميز في

الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقله سابقا فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجود الخارجي

قلت لعله لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر تفرضه العقل فيه بضرب من التحليل من

غير ان يطابق الفرض ويشبه ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه

في ذلك على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك وقد صرح

في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام اخترنا المعنى الثاني ولا نسلم النقض بالعلة

المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود شيء في الخارج ربما تقدمه بالوجود الذهني

لجواز كون موجود ذهني معدا للموجود خارجي وكذا الكلام في العكس انما هو جزء الشيء

بحسب وجوده ذلك في الذهن فلا بد ان يتقدمه في الوجود الذهني وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده

ا

الخارجي فالوجود المأخوذ في قولنا بحسب العموم الجزئي على الكلي في الوجود الذي هو جزئه بحسبه
هو وجود الكلي لا الجزئي المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج لعدم علته بحسب الخارج
ولا في معد وجود شيء في الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن فان قلت
على هذا الوجه ينتقض بطرفي النقيض النسبة اذا كانت موجودة في الخارج كان
طرفاها موجودين فيه واذا كانت موجودة في الذهن كان طرفاها ايضا موجودين فيه قلت
الخاصة المذكورة هو وجوب التقدم بحسب الوجودين على الوجه المذكور بالنظر الى الجزئي
حيث هو جزء ولا يوجد وجوب التقدم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم من الاقسام
الكلية للعلة كالشرط والفاعل والمعد وغيرها من الاقسام الكلية لحصوله في بعض افراد
قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك يظهر ذلك ان تأمل الانعكاس الى الكلية بخصوص الاثنية
الكلية لا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل انسان
ناطق ولا يخفى عليك ان طرفي النسبة ليس قسما من الاقسام الكلية للعلة بل هو فرد
من احد تلك الاقسام وهو الشرط فتأمل قوله بهذا المعنى اي وهي خاصة مساوية للجزء
لا لسائر الملزومات بالسلب لوازمها بحسب الماهية كذلك لانا نقول لوازم الماهية لا
تنفك عن الماهية بمعنى ان الماهية حيث وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى انها حيث و
جدت الماهية وجد اللازم فالاربعة على تقدير وجودها في الخارج متصفة في الخارج
بالزوجية لا بالمعنى وجود الزوجية في الخارج قوله بل بمجرد تصور الماهية يعني معا
فانه ما لم يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور انسانيته وتصور الماهية لا يستلزم تصوره
الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في الحمل اذ الخطور بالبال ههنا هو المجموع
ولا شك في امكان تعقل النوع مع اخطار الجنس بالبال قال في هذا الموضع من
الشفاء يجب ان يكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء بحيث لا يجهل
وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى يثبت الماهية في الذهن مع رفعها في الذهن
بالفعل ولست اعني بحصولها في العقل خطورها بالبال بالفعل فكثيرا من المعقولات
لا تكون خاطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن مع اخطارها بالبال واخطار ما هي مقومة
بالبال حتى تكون هذه مخطرة بالبال وذلك مخطر بالبال بالفعل ان تسلبها عنه كاننا نحكم
الماهية بالفعل خالية عنها مع تصورها ثم قال تكرارا لذلك وقد علمت انى لست اعنى

مطلب في المركب الاعتباري والحقيقي

ان يكون اذا تصورت الشيء بالفعل ملحوظا اليه يكون مع ذلك تصورات افراد المقومات
له بالفعل فربما لم يلحظ الاجزاء بذهنك بل اعني بهذا انك اذا اخطرت الامرين معا بالبال
لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم له سلبا عن الذي هو مقوم له سلبا يصح معه وجودهما
في الذهن من دون وجود ما تقوم فيه قوله فان لها صورا اجتماعية مجموعية لا الامر
كما في البيت فانه اذا وجد لاجزاء الخارج بترتيبه السابق فان هيئة الوحدة في العسكر ايضا مجموعة
في بعض الامر مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية في البيت مبني
على صورته الوضع المخصوص وهو موجود في الخارج قوله قلت لا استحالة في ان تركب
جوهر من جزئين اه فان قلت كيف نوافق ذلك ما اشتهر من الحكماء من ان جزء الجوهر
جوهر حتى انهم يستدلون بكون الشيء جزءا للجوهر على جوهريته ولكن الشيخ وايضا
الشيخ صرح في الهيآت الشفاء ان الجسم يحمل على مجموع الهيولى والصورة والاعراض
ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجتمع الحكماء على ان
للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس واجاب عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة
الجنس المعقولة على الشخص المحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى تلك الاعراض
بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا تنال على الحمل فانه لو كان لا تنال لم يكن محمولا على الشخص
لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة وهذه الاعراض
خارجة عن ان يحتاج الجسم مثلا في ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا وليس في ذلك انه
اذا كانت هذه فليس يحمل عليها الجسم هذا كلامه مع انه صرح في مواضع بان جزء
الجوهر جوهر قلت الذي يتلخص من كلامه ان العرض لا يكون جزءا للحقيقة النوعية الجوهرية
بمعنى ان انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا وذلك لا ينافي وقوعه
في الشخص والصنف كما صرح به ههنا واشار اليه المحقق وذلك في المطلق حيث حقق ان البسيط
معنى اقترن بمعنى لو جب ان يحصل له ذاتا احدية يصلح ان يجعل مستحقة لوقوعه في جنس مفرد
والا لكان الانسان مع البياض بل مع الفلاحة داخلا متحدة وهي كلمة فيكون فيصير الانسان
جنسا واذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فانظر مثل
كونه ذا بياض يجعل الشخص محصلا موجودا بالفعل فعل فصل اللون باللون وفعل
فصل الحيوان بالحيوان فجعل الشيء انما يحصله شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر

يلزمه ان يعرضه انه ذو ساحل هذا الكلام وبهذا التفصيل يندفع التدافع بين كلاميه **قوله** والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فيه نظر لانه حقق آنفا ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على ساير الاعدام علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع هذا الشرط علة تامة فحصر مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط سبقه على ساير اعدام الاجزاء علة تامة في مرتبة بدون مداخلة ساير الاعدام وليس حال الاجزاء كذلك اذ ليس لوجود جزء شرط ما دون مداخلة ساير الاعدام علة تامة في مرتبة الاقرب من المراتب الحاصل ان المعلول يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السؤال ثم يحصل المقصود في الجواب كما اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق في هذا المقام فليكن على ذكر منك **قوله** ومن التاخر بعدمه بحسب الوجود الخارجي اه فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه آنفا يعني انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن متقدما فلازم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في الثبوت والجواب ان التقدم المعتبر بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغناء وان لم يتحقق بالفعل وفي سعي النظر لذلك الاستغناء مستند الى تلك الحيثية فتدبر فيه ففيه ما فيه **قوله** وحقيقية مصحوبة باللوازم والآثار فان قلت القسم الاول ايضا مختص باللوازم والآثار فان العسكر والعشرة مختصان بلوازم وآثار لا يوجد لغيرهما قلت المراد باللوازم والآثار لوازم وآثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة للتركيب كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الآحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار للوحدة الحقيقية **قوله** فانه ربما يحتاج التصديق لخفاء تصورات اطرافه كما يلحقه اذ ظاهر ان هذا التمثيل لا يزيل خفاء تصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان تذكر الجزئيات التي صارت في مبداء الفطرة معدة لفيضان حكم كلي يعد نفس ليتذكر ذلك بل ربما صارت تلك الجزئيات معدة لفيضان الحكم الكلي في الحال فالوجه اسقاط هذا **قوله** فان الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس فيه لان الحال يحتاج الى المحل من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان يقال الهيولى يحتاج الى تلك الصور في تحصيلها النوعي المعدني او النباتي مثلا كما علم من كلام القوم وقد سبق ماميه

ماميه وح لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثال الاحتياج من جانب احد الى الهيئة الاجتماعية التي هي عرض **قوله** وقد تحيرت افهام العلماء في كنه تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة اذ الجزء ما موجود حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بحسب العقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال في التركيب العقلي كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي يختار من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان عليه فان قلت فيلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس المجعول بشرط الفصل على ما سبق تفصيله لا يغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه من حيث انه يعرض لحصول من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث ومن ثمة قال في الشفاء ولو كان للجسمية التي يعين الجنس والفصل وجه محصل قبل وجه النوعية لكان سببا لوجه النوعية مثلا الجسم الذي بمعنى المادة ولذلك كانت قبلية لا بالزمان بل وجه تلك الجسمية في هذا النوع هو وجه ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يفيد في شيء من الاشياء للجسمية التي هي طبيعة الجنس وجه محصل هو او لا ويضم اليه شيء آخر حتى يحدث النوع في العقل فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية الوجود العقلي معا اذا احدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليها انتهى اقول فالوجه انما يوصفها من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان ونظير ذلك بوجه الصورة الجسمية الواحدة يعرض للهيولى التي هي موضوع الانفصال اعني الصورتين لا من حيث انهما متكثرة بل الوحدة والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها فما مكن **قوله** في ذلك لان هذا الاجزاء اما ان يكون صورا في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صورا لامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحصل العلم بتلك الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم يكون باعتبار وجوه مختلفة الذهن من صور المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة

[illegible]

فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لانها اذا الكلام في تلك الاجزاء فيكون
من القسم الاول البتة وايضاح لا يكون القسم الثالث الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان
المعتبر في القسم الاول ان تكون الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود
وليس كذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية وان
كان المراد اعم من المعنيين فلا نقل بل لا بد من القسم الاول والثاني اذ يجوز ان تكون صور الامور
متعددة بالمعنى الاول وصور الامر واحد بالمعنى الثاني ويكون مخالفة في المفهوم متحدة
فيما صدق عليه ممكن ان تقابل بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني ان لا تكون
صور الامور متعددة بل لامر واحد ح يظهر التقابل فيه ثم ان سند المحققين قدس سره حصر
الاحتمالات في الثلاث ما خلا الثالث في كلام الشارح ولم يعلم الاحتمال الثاني للاقسمين وذكرا وكا
ما هو الثالث في كلام الشارح او رد عليها الرد المذكور ولم يدخله في الاحتمالات لانه عنده اما
راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن المبحث اعني الاجزاء كما يظهر من الرد **قوله** لعولح سقم
منه والتحقيق ان معنى المشتق على النسبة فان معنى الاسود والابيض ونظايرهما مما يعبر عنه
بالفارسية سفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل
في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض بل معنى المشتق
هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم اما ببداهة او ببرهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا
بان يكون تابعا للحقيقة ذي معارض لها شايعا فيها لا جزء منها وتسميته بالعرض وبعضها ليس
كذلك لو لا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض او اسود وهذا كان العقل
لا يحكم بالنظر الاول على ان الحساب مثلا تابع لغيره ثم اذا لاحظ البرهان على ثبوت الهيولى حكم بان هناك
شيئا صار حسيا بالعرض ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها كما سبق التلويح
اليه لذلك امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في اللون فان كنهها عندهم بديهي
ومع ذلك نازع بعض الحكماء في عرضيته لو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع
فان عاقلا لا يشك في ان اللون بالمعنى الذي اخذ منه ليس جوهرا قائما بذاته فان قلت هذا كله
ما اطبق عليه كلمة الجمهور حتى الشيخ الرئيس في الشفاء قلت قد سلف منا انه ولكان خلاف ظاهر
اقاويل الشيخ والمتاخرون لكنه مما افصح عنه المعلمان والفطرة ساعد عليه وليس ممن يؤمن
بما بين دفتي الشفاء بل اسعى كل قوام اخر وكل مقتبس لما طلع له **قوله** وهو القول بان الاجزاء المحمولة
عين

71

عين المركب في الخارج ح لا يخفى ان اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء
عندهم موجودة في الخارج عندهم فلا تكون عين المركب في الخارج ومتحدا معه في الجعل الا
بتاويل وهو ان وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد وهو المتحقق
بالذات ولها بالعرض وح تكون صحة الحمل باعتبار هذا الاتحاد **قوله** ولا اشكال
فيه لما سلف ح بل فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادها مجازيا من قبيل الحكم
باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن
قوام الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح به فيكون تسميتها بالاجزاء مجرد اصطلاح وان يكون العقل
لا يتعالى ما هو موضع لوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود الامر
الخارجي في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيطة بحسب
مسلوب عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد مر تفصيل بعض ما فيه **قوله**
والا يلزم المساواة في الماهية عكس ادرجها في المتداخلة بان يقال اعتبار العموم
والخصوص وجه مع قسم من اعتبار هما عدما وهو التساوي منشا التداخل والقسم
الآخر من اعتبار هما عدما هو منشا التباين لكن لما كان الظاهر ان اعتبار هما وجودا
منشا التداخل واعتبار هما عدما منشا التباين لم يلتفت اليه الشارح **قوله** ويوجد موادا
اه علمت ان الفصل باعتبار التحصيل صورة وسيشير اليه المص وقد سلك ههنا طريق الاكتفاء
قوله مع ان الانسب كان تقديمها لان التداخل وجودي والتباين رفعه **قوله** بمعنى منع
الخلو وقيد بذلك اذ معاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع منع الجمع
ايضا كما يشعر به الدليل المذكور **قوله** وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع
تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا ح ان حاصل الدليل مبني على ما تقرر من كون الجوهر
جنسا لما تحته فانه يلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك
لا يجري في الانسان قلنا يجري مثله لان الانسان نوع لما تحته فما هو جوابه ههنا
فهو جوابنا هناك **قوله** وقلنا انها لا تمتاز اصلا ح هذا ضعيف لان ذاتها لا يوجد في
غيرها وان كان كل من الجزئين كذلك فكيف لا تمتاز بنفسها **قوله** اما او اتساوي فلا ن
تلك الماهية المركبة هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها من جنسين لا من جنس
وفصل بل على انحصار اجزاء الماهية في الجنس وهو اعم في الفصل ان لا يكون تمام المشترك والدليل

بنا على كون كل منهما تمام المشترك فلا يكون فصلا فلا يحصل التقريب قوله والجواب
اما لانه ان الجزء الآخر له هذا المنع لا القدح في اصل الدعوى وبيان ما لا جنس له لا فصل له
لان الماهية لا يكون لها فصل وان احد المقدمة المأخوذة في الدليل وهي ان الماهية
اذا تركبت من امرين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من الجنس والفصل والذي يظهر ان المعلل هو
القدح في جنسيتهما لا في فصليته بعد تسليم قوله كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا ولئن كان صدقا
عرضيا قوله لعل بل لم يقول المعتبر في الفصل تميز الماهية عن غيرها مدخوله في قوامها لا في
قوام غيرها فيكون تلك الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من الماهيات في هذا
القدر كاف في تحصيل الماهية المفروض وجوه الفصل في غيرها بطريق الفرض فان ذلك لا القدح في تحصيلها
وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل الا ترى ان عروض نفس الماهية لغيرها لا القدح في امتيازها عن غيرها
بحسب الفصل ولا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية جزءا للفصل قوله وايضا مشاركة احد اجزائها لها لا
ولو اوجب ذلك كونه جنسا لا ينحصر جزء الماهية في الجنس فان الناطق مثلا تمام المشترك بين نوعين
الانسان وعلى العباس قوله فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلقا آه هذا بيان
للمحال لا دليل على المدعى كما سبق الى بعض الاوهام قوله اقول الاعتراض المذكور باق بحاله
ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه به لزم تحقق
النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه صار هو مع محصله اي رافع ابهامه نوعا من
دون مدخلية ما هو خارج عنهما وفي سياقه دعوى بديهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصيل انه
رفع الابهام او تحقق النوع لا تجري على هذا التقرير اصلا لانه عين ان المقصود رفع الابهام
وان دعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو خارج
عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التوضيح بهذا التقرير فليس وظيفتنا الا منع بداهة
الملازمة التي ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير مدخلية
غيرهما ان فيك المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة ما اورده القائل لنا على هذا التقرير بل داخل
في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير انما يتم في المتساويين اذ هو يشعر بانه لا يتم في غيرها سواء كان
اعم او اخص مطلقا او من وجه قوله اما اذا كان اشد ابهاما يشتمل هذه الصورة
ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما من جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان
يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون واما تقريره الاول فمبني على ما قرره من انه لا دخل
لما هو

72

لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة المبني عليها
لا الى ما ذكره فيستحسن ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعمه الشارح قوله
فانهما على هذا التقدير اي تقدير كونهما جنسين له لا فصل له سواهما فان كون هذا التقدير
اشارة الى كون الجنسين في مرتبة مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراكه بالا المجرد كما سبق من
اسناد الناطق بين الانسان والملك فافهم قوله وبه علته لا يلزم من كون اجزاء الماهية
اعم آه اذا كان عمومه بعروضه لنوع آخر وكان غير داخل في قوام تلك الماهية كان مساويا للجزء الآخر
الا من حيث الصدق الذاتي اذ العموم بطريق العروض لا يحوج الى مميز ذاتي الا ترى ان عروض
العارض نفسه لغيرها لا يحوجه الى المميز فضلا عن عروض جزئه فما ذكره داخل في المعنى المراد من المتساويين
ههنا فيندفع الايراد فتأمل قوله ولا يحصل المطابقة بين المثال والممثل هو ان في كل من الجنس
والفصل عقليا وطبعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلي العقلي والطبعي والمنطقي قوله فلا يكون
الفصل محصلا له آه ان اراد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار الفصل
في نفسه الى الجنس لجنسه وارتفاع ابهامه الى الفصل ولا دور فيه كذا ان اراد به تحصيله نوعا
لجواز ان يفتقر تحصيل النوع الى الجنس والفصل ثم يفتقر الفصل الى الجنس كما ان الجنس يحتاج
الى الهيولى والصورة ثم يفتقر احدهما الى الآخر قوله بل يقول لو كان الجنس او شئ
من اجزائه آه وبيطل اذا لم يكن المجموع تمام المشترك وكان مختصا بالماهية كان فصلا لها له
اذ لا معنى للفصل الا ذاتي يكون كذلك قوله وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين
فانه باطل قطعا لا بد له من بيان فان دعوى الضرورة ممنوعة ولا شئ من الجنس والفصل بداخل
في الفصل على ما بين اقول لم يستحسن مما مر لكنه لما بين ان التركيب العقلي بالجعل انما يكون فيما
له مادة وصورة وان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك ليسهل
كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع الجنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة و
عدم تعدد الفصل القريب كامتناع هيوليين في مرتبة مثل امتناع تركب الماهية من
اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء واما العلة الصورية فهم تناهيها
مما قيل في المنطق ومما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشئ بالفعل على ترتيب طبيعي وان
الصورة التامة للشئ واحدة ولكن الكثير يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم
والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وماله ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه قوله وفيه

نظر لما سبق من ان الفرق العقلي انه مدار الكلام فيه **قوله** ولو سلم ذلك الشيء انه لا يخفى
ان التشخص قد يتغير في كمه وكيفه واينه كذا في ساير اعراضها مع بقاء تشخصه فلا يكون
الاعراض مشخصة بالحقيقة بل التشخص بالحقيقة هو نحو وجوده الخاص به قال الشيخ ابو نصر
في تعليقاته هوية الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد
نعم هذه الاعراض تشخصه عند نا من قبل العلامات التي عرف بها التشخص ولذلك قد يشتبه
التشخص علينا عند تبدل الاعراض او تشابهها **قوله** ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات انه
لم يمنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونها وجودية او عدمية بمعنى كونها عدم شيء يتعين
لا يعطل المنع والكلام بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون علته كالامر فافهم **قوله**
وكل موصوف سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد من تشخصه لا يعقل في الكليات الموجودة
في الذهن فان لها تشخصا من حيث انها صور متشخصة بنفس متشخصة وان كانت
كلية من حيث ذاتها **قوله** لان الحال في الشخص لا يفتقر اليه يكون متاخرا انه لا يتم هذا
في الحال الجوهري فانه متقدم على المحل عندهم بحسب الوجود **قوله** او لو كان كل نوع كلي
انه فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما يحل فيها بتعدد المحل المنحصر نوع كل منها في شخصه
فيستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها الى ماهياتها ولا يحذو رفيه الا ولي
ان يقال يكون نوع مادة كل شخص منحصرا في شخصها بخلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص
العنصرية متشاركة في الهيولى **قوله** يعلل باعراض يلحقها انه هذا ينافي ما ذكروا في اصل الدليل
من انه لا يمكن اسناد التشخص الى ما يحل في الشخص لما لا يخفى وكيف يقال على التشخص لا
يجوز ان يكون امرا حالا في التشخص لا مباينا ويعلل لمادة المتشخصة بما يحل فيه هل هذا
الا صريح التناقض ثم لقول الاولى في الجواب ان المادة لا يتكثر بذاتها بل انما تتكثر بعوارضها
ويكثر بتلك العوارض بسبب الاستعدادات المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من تلك الاعراض
العامة بها واحد من الافراد يتشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في انفسها
وليست تلك الاعراض العامة مشخصة للمادة فيندفع التدافع المذكور ولا يرد ما اورد صاحب المواقف
والانت لا يصلح توجيه كلام المتن بذلك لتصريحه بكون تشخص المادة بالاعراض الحالة الا ان يتكلف
بان المراد يكون تشخص الاعراض لها لوازم تشخصاتها الحقيقية هي تشخصها عندنا وكانه
عدم ملايمته لان البحث هو التشخص الحقيقي فتامل **قوله** ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك
اى

الى آخره

مطلب

اى البحث المذكور وهو عطف على جملة قوله فلو تم هذا تم ذلك لا على الجزاء لفساد المعنى
بعض النسخ ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك والمال واحد وهو انه لا يرد هنالك
اعتراض غير ما ذكر في المبحث **قوله** ولا يمكن تعميم المادة انه يمكن ان يقال انهم اثبتوا ان منهم
جوهرا بسيطا ليس مقوما بما يحل فيه ولا مقوما لما يحل فيه وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز ان يفرد لكونه
بريئا عن المادة فيصح التعميم نعم يبقى الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو شايع ولذلك قيل ان
كلامهم في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية لم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني مولف من جوهرين
يحل احدهما في الاخر لا ينفيهم ذلك لو وجد فلا مانع من ان يدخل الحال والصورة والمحل في المادة
ولم يدخل المركب في الجسم فبقي الكلام في حصر المركب في الجسم فتامل **قوله** فلم لا يجوز ان يكون
يتعدد الكلي بالكلي انه لا يخفى انه خلاف ما حكم به البداهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه
على كل ما عداه فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع
مثلا لو اخص الطاير الولو لتشخص فعولى يمكن فرض صدق الطاير على جميع افراد الولو هذا
الفرض يتضمن فرض صدق الطاير على الولو وعلى تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولو
على جميع افراد الطاير لا يقال فرض صدق على افراد الافراد يمكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه
مثلا المثال المذكور يجوز فرض الطاير على ذوات افراد الولو لا عليها بشرط كونها ولو وا فلا
فلا يتضمن فرض اشتراك مجموع الطاير والولو بينهما لانا نقول ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن
فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا ترى ان جزئي ليس تب بل ليس جزئيا من الافراد لخصوصية
لا يخفى تامل **قوله** فان قيل فعلى ما ذكرتم اى من ان يتعدد الكلي بالكلي لا يتعدد الجزئي **قوله** فيلزم
عدد يعقل تشخصها ان يعقل اشخاص غير متناهية انه في هذه الملازمة نظر والاولى ان
يقال لو كان لكل شيء ماهية كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي لذاته
يظهر ذلك بان يفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضايفة وكل واحد منها كلي والفرض
انه يتعدد الكلي بالكلي لا يتعدد الجزئي فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث المجموع كليا **قوله**
لما عرفت من ان يتعدد الكلي بالكلي فيثبت لان اللازم من تشخص كل منهما بالاخر ان يكون
كل منهما علة لتشخص الاخر ولا يلزم منه ان يكون تعدد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية بل ان يكون
وجود كل منهما معدا لتشخص صاحبه ولا استحالة فيه لا لان شان التشخص مقدم
بالذات على الوجود او هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الاخر

بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومن هذا حذو حذوه وايضا ما ذكره
في مثال امتياز كل من الشخصين بالآخر من الطائر الولود غير مطابق فان احدهما لا يفيد امتياز
الآخر اصلا بل يتألف منهما امر ممتاز عن غيره والجواب انه لو امتاز كل من الشيئين بالآخر
لم يحصل لكل منهما باعتبار القيد امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك القيد كما في المثال المذكور
فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص مما كان قبل التقييد ولا يتأتى مثل ذلك في التشخص
بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما والا لزم ان يعد تعدد الكلي بالكلي جزئيته
قوله ولا يخفى على المتأمل ان عدم انحصار المفهوم في النسب بين الكليات اعتبار صدقها
وكذبها في الواقع سواء اتحدا لاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار ويحصل النسب
بينهما بحسبه كما ظن وهذا له نظائر في كلام المص فيما سبق قوله يعني اذا اعتبر من حيث هو كلي او لا
يقال هو من حيث هو لا واحد ولا كثير كانه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو
في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد فلا يختلف احدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع
لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع بل الشخص انما هو الانسان بشرط الشخص
لا يقال اذا كان المخلوط شخصا صدق ان الانسان من حيث هو شخص لانا نقول
الاحكام العقلية تختلف باعتبار الآخر فان الانسان من حيث المخلوط مقيد والتحقيق في
ذلك ان المطلق والمخلوط متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار ومتحدان فيه باعتبار آخر فيختلف
بالاحكام التابعة لتلك الوجود بحسب تلك الاعتبار قوله فان الموصوف بالكثير له فان
قيل ان اراد بقوله ان الكثير من حيث هو كثير موجود ما يقال في التميز بين الماهية والعوارض
حيث قيل ان الانسان ليس من حيث هو انسان واحدا ولا كثيرا فليس الكثير من حيث
موجود اولا معدوما بهذا المعنى على قياس نظيرهما كما هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان
اراد انه في الواقع موجود ايضا واحد اذ كل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني ونقول
موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا بالذات فالكثير من حيث هو كثير
موجود في الواقع وليس واحدا في الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل
ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوحدة اذ لا منافاة بين الكثرة والوحدة وليس بعينه
موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة وفيه نظر لان المنافاة لا تستلزم
مغايرة موضوعيهما لجواز ان يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة
والكثرة

74

والكثرة على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سيذكره وجوابه
ان المنافاة تستلزم تغاير ما يتصف بهما في زمان واحد وبذلك يتم الغرض قوله ويمكن الجواب
عن اصل السؤال ان يقال المراد معنى القضية لو صحيحة لمكنة وهو ان الكثير بشرط
الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا
يندفع ما يتراءى ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل
له لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار والكثير الذي لا يكون واحدا اصلا
لا وجود له اذ يحصل الدليل ان الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها لكن يبقى
المنافاة في ظاهر العبارة فان الكثير بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا
فيجب حمله على ان وصف الكثرة لا ينافي عن اتصافه بالوجود فتأمل قوله والحكماء ذهبوا الى
اعني انهم لا ينازعون في عدم كون التفريق اعداما بالكلية لانا نازعوا في بقاء الجسم بكلا
جزئيه والقدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء والمميزين هو عدم انعدامه بالكلية و
اتحاد مياه الكيزان مع مياه الجرة اما من حيث الهوية او من حيث المادة وان اختلفوا
في تعيين احد الامرين فهذا الكلام بعينه جواب سؤال يستشعر هاهنا وهو انه
لما ذهب الحكماء الى الجسم ينعدم بالتفريق لزم ان يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية
فدفعه بانهم يثبتون هيولى باقية في الحالين وجعلوا موضوع الكثرة والوحدة فلا يكون
التفريق اعداما بالكلية انت تعلم ان الوحدة الزائلة انما هي بالذات وحدة
الصورة وقد زال وجوده تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء وانما بقي المادة التي
تنسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم المحذور ربما
على اصلهم لما زال وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو معروض تلك الوحدة
وذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وسيجيء ما يتعلق بتحقيق ذلك قوله و
لا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وفيه بحث لجواز كونهما بديهيين بالكنه وكسبيين بوجه ما
فيعرفان تعريفا حقيقيا وايضا البديهي ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يكون حصوله بالنظر فيجوز
ان يكون حصوله بطريق غير النظر فيحتاج الطالب بطريق النظر فهو والظاهر هذا الحصر
اضافي بالنسبة الى التحديد فيندفع الاول والمراد بالبداهة هاهنا حصوله في العقول من
غير كسب كما لا في الوجود غيره من اوائل المتصورات فيندفع الثاني فتأمل قوله

ومن بطلانه قد يتبين في النفس وكثيرة اه فقد ذكر الحكماء ان العقل الصرف هو العقل البسيط
الاجمالي الذي لا كثرة فيه وان العقل المستفاد من المبادي العالية انما التفصيل للنفس
من حيث انها تفتقر بمعونة القوى البدنية وعلى هذا يصح كون الوحدة اعرف عند العقل
والكثرة عند الخيال فان قلت هذا يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على
كون الكثرة اعرف عند الخيال اذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك الكثير قلت الخيال لا يتمكن
من تخيل امر واحد من غير ان يتمادى على الكثرة كيف ولا يرتسم فيها الا الصورة
المقترنة بوضع مخصوص وبشكل مخصوص وحد معين او حدود معينة في البسط
مثلا لا يمكن تخيلها الا مع عوارضها وما لحق به من اللواحق المادية **قوله** وهما يوصفان
للموجودات في الخارج اه لم يرد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين ولم يرد
ان الموجودات الخارجية يتصف بها باعتبار وجود تلك الموجودات الخارجية في
العقل فذلك لا يناسب كونهما من المعقولات الثانية والتحقيق انه يريد الموجود في الخارج
مثلا ماهية اذا وجد حصل عند العقل انه يطلق على كثيرين فان اريد الجزئية هذا المعنى
فهي من لواحق الوجود الخارجي ايضا وان اريد بها عدم الانطباق على ما من شانها
بحسب الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني فقط وباعتبار القوم
مشعر بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة ونظايرها **قوله** لان طريان الوحدة على موضوع
الكثرة اه هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها
فان الواحد بالموضوع والمحمول مثلا قد يشتركهما مع بقاء ذاته **قوله** بل صرحوا بانه قد يكون
واحدا بالشخص كالعلة والمعلول اه قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما
المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد واشتراكهما في موضوع واحد
حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر ما يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون
هناك موضوع مشترك ولذلك كانت العلية والمعلولية من المضاف **قوله** هذا دليل
اخر برأسه افيه مناقشة يندفع بان الدليل المذكور ادعى تعاقب الوحدة والكثرة
على امر واحد بحسب نفس الامر ولا يدعي فرض تعاقبهما اصلا **قوله** وكل موجود واحد
بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا الا الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية
المقابلة للوحدة الشخصية مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان
والا لكان

والا لكان كلها والماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية
وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يعرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء
بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا فان قلت فرض كون
زيد اشخاصا متعددة من الانسان لا يستلزم كون زيد كلها وانما يلزم لو امكن فرض
كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم من هذا الفرض اذ المفروض لحوق الكثرة
الشخصية لموضوع الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة السابقة بعينه موضوع الكثرة
اللاحقة واللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في صورة
الماء اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لموضوع الوحدة الشخصية كان ذلك الماء مجموع تلك المياه
لا كل واحد منها قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده ومن البين
ان موضوع تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان يكون موضوع الكثرة المقابلة لها والا لكان
كلها والماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال و
انما يتبدل حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة المقابلة للوحدة
الشخصية هو الانقسام الى الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء موضوع الوحدة الشخصية هو زيد
وموضوع الكثرة المقابلة له هو الانسان فانه الكثير بالشخص فظهر ان موضوع الوحدة الشخصية لا
يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه **قوله** فنحن نقول قولكم ان كان المياه المتعددة باقية
باعيانها اه كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم يدعون البداهة فان المياه
الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء الواحد الذي كان قبل التفريق وقولوا الا لكان جميع
المياه التي في كيزان متعددة في كونها اعداما لها وايجاد الماء الاخر من كتم العدم والضرورة
تقتضي بطلانه مدفوع عندهم بان المستحيل هو انعدام الشيء بالكلية بحيث لا يبقى قابله
ايضا لا انعدامه عن قابله والضرورة انما تقضي بان ذلك الماء لا يعدم بالكلية بذلك المعنى
المذكور لا انه باق بعينه بل عندهم الحكم بانه هو بعينه بديهة الوهم لا بديهة العقل كما
هو مفصل في موضعه ودعوى البديهة من الطرفين فاسد والايراد عليه بمثل هذا مع
الشهادة وتداوله بين المحصلين ليس له كثير شان اذ غرضه عرض هذا القائل تحقيق هذا
البحث على ما يؤول اليه قواعدهم **قوله** اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى ومن لم يبناه
هذا على هذا المذهب وادعاء البديهة في المعرفة المبني عليها ومنع الواسطة المتشبهين

في اذواقهم ومشاربهم اصلاف ولا يجري البحث اذا انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى
البديهة ثم للطرفان منتزع في كيان الاستدلال ملاحية في ايراد مثل هذا السؤال
قوله لانا نقول هي شبهة منشؤها الاشتراك العقلي في المادة لما ادعوا البديهة
في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليه البعض بالهيولى التي سموها
فانها باقية عندهم في حالي الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التي يثبتونها ليست
متصفة في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى تنعدم بزوال احدهما فعندهم ان البرهان دل على و
جوده لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان الجسم ليس
كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام
دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان الشيء لا يكون في ذاته محتملا للوحدة و
كثرة فان هوية كل شيء لا يقبل التعدد بان يكون هو في نفسه متعددا وقد نقل سابقا
عن الفارابي ما يكفيك في تحقيق ذلك مع ما سبق في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
لها فالهيولى في الاحوال مستحفظة بوحدتها الشخصية التي هي هويتها وتلك الوحدة لا
زمة لها نعم هي حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا بما
يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها قوله وانهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا
الى مفهوميهما ما له هذا انما يدل على انتفاء التصديق بامتناع اجتماعهما في موضوع واحد
ولا يدل على ان تقابلهما بالذات اذ انتفاء الواسطة في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة
في الثبوت لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا
يكون تقابلهما بالذات ثم ان الشارح لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ وغيره
من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس التقابل بين الوحدة والكثرة بالتضاد لان
الوحدة تقوم الكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على نفسه
ان الضد انما يبطل الضد بان يحل في موضوعه والوحدة ايضا تبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها
فاجاب بان الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة لذاتها بطلانا اوليا البتة
بل تعرض لوحداتها ان تبطل اولا ثم يعرض لها ان تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت
الكثرة فليس تبطلها بالقصد الاول بل انما تبطل الوحدات التي للكثرة فتلزم بطلان الكثرة فاذن
الوحدة انما تبطل الوحدة اولا والوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة بالبرودة
فان الوحدة

فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان الوحدات يعرض لها بسبب مبطل وذلك ببطلان
سطوح الوحدة فان كان لاجل هذا المعاقبة التي على الموضوع يجب ان تكون الوحدة
ضد الكثرة فالاولى ان تكون الوحدة ضدا للوحدة على ان الوحدة لا تبطل الوحدة ابطال
الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية انما تبطل الوحدة الاولى عما ليس بعينه موضوع
الوحدة الاخرى بل الاولى ان يظن انه جزء موضوعها قول وما قيل من ان الوحدة
الطارية على موضوع الكثرة تبطلها بالذات لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لا انه يلزم
من انتفاء الكل مردود بان وجود الكل والجزء متغايران ضرورة وكذا انتفاؤهما فرقة
ان تغاير الاعدام انما هو بتغاير ملكاتها فلا تثبت للعدم فرد سوى الحصص حتى تعالى
ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما يصدق عليه وقال ايضا
ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع
واحد بالعدد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد وكيف يكون
موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد وقال فقد ظهر وبان ان التقابل بين الواحد
والكثير ليس تقابل التضاد اقول يرد على الدليل الاخير ما مر من ان امتناع التعاقب
على موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم ابطل
كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب بمثل ما ذكره الشارح
والعجب انه ذكر في شرح التقديم الدليل الاول ولم يتعرض له الشارح وجزم ان
التقابل بينهما تقابل التضاد قوله لامتناع تقوم الشيء بعدمه لان ضرورة ان
عدم الشيء لا يكون عين اجزاء ذلك الشيء ولا عين فرد منه مع شيء اخر وبما
قررنا لا يتوجه عليه المنع ان موضوع الوحدة والكثرة متغايران فلو قدم احدهما
على الاخر مع كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد قوله وما
تقابل من ان الضد لا يقوم الضد قد عرفت انه ليس عمدتهم في نفي التضاد التقويم
بل ما نقل انفا نعم قد ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه لا يكفي في المتضادين ان يكون
الموضوع واحدا يتعاقبان عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبيعي متنافية
متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم بالاخر للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما
اولا واراد بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما غاية البعد والخلاف كما يشعر به
العبارة

ولا يخفى ان غاية البعد ما بين يقوم احدهما بالآخر الا ترى ان البلق ليس في غاية البعد عن
السواد ولا عن البياض سعى ان يسوق كلام الشيخ ههنا تشويشا فان بعض عباراته
انما يلايم نفي التضاد الحقيقي المشهوري ولا يكفي ذلك في الغرض بل لا بد من نفي التضاد مطلقا و
كذا بعض عباراته يشعر بحصر التقابل في الاربعة التي احدها التضاد المشروط بغاية البعد واطلاق
كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله فان اتصاف الشيئين في المثال المذكور ان اراد المدبر
هو النفس والملك لان شانهما الا بالتدبير لا يحمل على النفس والملك بهو هو بل بذو هو وهو يحمل
على الشيئين ايضا كذلك فلا فرق وكون اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة في عرف
اللغة دون اطلاقه على الشيئين لا يجديه لان تحكيم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستقيم
لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس والملك دون الشيئين واعلم
انه جعل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات وصرح
بان الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد
وذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن عبد الله
واحد وان زيدا والطبيب واحد او محمولات في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله
واحد اذ عرض ان كان لشيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان لمحمول
واحد عرضي كقولنا القطن والثلج واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض
واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة الشيئين بالذات ووحدة السفينة والمدينة
هما بالعرض ولا يخفى المخالفة بين ذلك وكلام المص ويرد على كلام الشيخ ان وحدة الشيئين
ان كان لماهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية
وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين
لا يصح جعله قسما براسه من اقسام الواحد بالذات لا يقال لعله اراد ما لواحد بالمحمول الوضعي
الذي هو من اقسام الواحد بالعرض بكون الموضوع غير النسبة كما اشار اليه في آخر
الفصل حيث واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها وجه اخرى واحدة لاتفاق
بينهما في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول
لانا نقول ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرض لا وجه
وادراجه

وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه يصدق عليه التعريف الذي ذكره
للواحد بالعرض كما نقلناه آنفا فتامل قوله لم لم يعد المص كان ههنا كي اسود وابيض
الموضوعية لانه ان وصف المحمولية عارضتان مخصوصتان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما
بينهما قوله ولم يعتبر في الكون ههنا كونه لانه يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة
تحقق تلك الامثلة فلا وجه للفظ او العنادية ولا يخفى وهنه لانا لا نحكم ها ليس في مادة و
واحدة من جهة واحدة فتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها نظير ذلك
ذلك لا يتحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما لما كان في مادة اخرى
صح العناد فتامل قوله وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام اه اراد ان الوحدة التشخصية
من افراد ذلك المفهوم فلا يكون بعينه الوحدة التشخصية ولا يخفى ضعفه لان كون
الاصناف متباينة لا يقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير لا يقال هي
فرد من افراد عدم الانقسام فلا يصدق عليها انه مجرد عدم الانقسام لانا نقول
المراد بالمجرد ههنا نفي الماهية التي هي معروضة لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله
على المخصص قوله واما ان لا يكون لانه قد عرفت انتفاءه فان كون الاصناف متباينة لا يقتضي
انتفاء العموم والخصوص قوله من غير ان يقال وحدة النقطة او وحدة المفارق الخ
لان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه
اما ان يعتبر من حيث هو بهذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعته واما ان
يعتبر من حيث انه امر واحد ما بالعرض من النقطة او غيرها وهذا كما ينقسم الكلي الى الكلي
المنطقي والطبيعي وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعترضه الشارح
من ان مفهوم الواحد واحد من حيث كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم لانه
كونه معروض الكثرة من حيثية لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا كما ان عروض
الكلية لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكانك قد عرفت فيما مضى حقيقة
الحال في ذلك وامثاله فان الواحد الذي ليس كثيرا وان كان معروض الكثرة من حيث الافراد
فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق
بالصدق الذاتي كما تقرر بطاين مرارا فان قلت المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون
معروض الكثرة كما ذكره الشارح لا ولا يتناول مفهوم الواحد التشخصي قلت ليس المقسم ذلك

بل المقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كما ان المقسم في الصورة الاولى وهو ما
يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك الصورة فحاصل كلام المص ان
معروض يكون معروضا للكثرة باعتبار روح فالواحد اما ذاتي او عرضي واما لما لا يكون معروضا للكثرة
وح فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي الى آخر التقسيم بقي ههنا شيء وهو ان مثل
هذا الاعتبار جار في الاقسام الآخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك
ان بعض الحكماء كفيثاغورس وشيعه ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم
بذاته وهو مبداء الموجودات فيتعلق باعتباره غرض علمي هو النظر وجواز ذلك او متناع
ولا يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الاقسام الاخر اذ لم يذهب وهم
الى ان الواحد بالجنس او النوع موجود بذاته **قوله** ومع جعل الجسم المركب في هذا القبيل
قد يمكن ان يقال المراد من الصورة الرابعة كون معروض الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد
الشخصي باقسامه كما يشهد به الاقسام المدرجة فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا
يكون معروض الوحدة معروضا للكثرة فيندفع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا
لكن الوحدة الشخصية عارضة له لا لطبايعه ان يكون معروضها معروضا للكثرة بل عروض
الكثرة ههنا ناش عن خصوصية المعروض لا من مقتضى الوحدة فتأمل **قوله** لكونها في كل
عدد اشد بها آه الشدة والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من
خواص الكم فمعنى ان يقال لكونها في كل عدد اقوى وازيد منها فيما دونها **قوله** اقول
الهوهو اذا اريد به الهوهو هو اتحاد ما وقد اشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة
الى اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن فوايده ان لا يتوهم
ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد ولكن التعارف
تخصيص بعض وجوه الاتحاد ولا يقال في المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار
بقوله على النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة
المحضة من غير كثرة ما **قوله** بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر آه التعرض لخصوصيته هو
مولانا مما يتعلق به الاعراض العلمية الكثيرة على ما مر من الفوايد **قوله** وايضا هذا الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية مختل وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار
جهة كثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع لكن
قوله

قوله واما انه يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ولو قيل وانما يلزم لو لم يتحدا
ذاتا لم يتوجه الدفع الذي نورده اذ حاصله انهما نفيا اتصافه الوحدة بعدما كان بصفة الكثرة
بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر آخر هو الوجود او غيره
قوله وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون نفسها للمانع ان يقول تميز
احد الاثنين عن الآخر كان لازما للاثنينية التشخص لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاتهما
متصفة بالوحدة كما ان الجنس لكل من الموجودين تابع في حاص كان لازما لتعدده مع بقاء
ذاتها بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو انه لو
اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفاع الاثنينية فاما بارتفاع
كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع صفة الاثنينية وطريان الوحدة
على قابلهما فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكر بل يثبت
في بعض الاشياء على ما يجيء في الباب ان جميع الحقايق لا الاحتمال وليس هذا هو الاتحاد الذي يحمله
بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية
فلا وحدة ولو ارتفعت ولا صفة لهما الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها اما بزوال هذه
او تلك او كليهما وليس شيء من تلك الصور الذي الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل
ان المدعي امتناع اتحاد الاثنين بان يصير أ منقلبا ب مع بقاء أ وب معا كما يصير الجسم ابيض
مع بقاء الجسم الابيض لا زوال صورة الاثنين عن شيء واحد وحدوث صورة الوحدة
فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كان اثنين كان الثابت هو الامر الموضوع للوحدة
والكثرة معا لا كل واحد من الواحدين المفهومين للكثرة وذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية
يكفي تحريرها بتلخيص المقام **قوله** راجح باعتبار انها لازم على كل حال يتم ولا يمكن توهم
انفكاكه بخلاف لا عدله فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وح ترجح الى الوجه الثاني
ولئن لم يتم بذلك قدر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدة في كونها جزءا بمعنى انها اولى
بالجزئية ولن جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي
صدقه على غيرها كما في صور التشكيك واعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال على الجزء
الصوري ظ لا ستر فيه واما نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات
بلا انضمام امر فحصول الوحدات في العدد بعينه حصول الاعداد **قوله** وهكذا الكل نوع

اذا زيد عليه واحد يحصل نوع آخر هذا لا يلايم ما سبق آنفا من عدم تركب العدد مما دونه
من الاعداد والمص سامح اعتمادا على ما حققه وطلبا للاقتصار وينبغي للشارح ان يقول
وصل لكل نوع اذا زيد عليه واحد الى آخره قوله قول لا اضافتين الاولى والثانية
لا يخفى ان اضافتها اليه بانها لا اعم من ان يكون بطريق العروض وغيره فهي مما يتسامح به لا
في العبارة قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد لا يظهر ان الاطلاق على المقارنة
في الرتبة مطلقا او وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية مجاز بحسب الاصطلاح
قوله واما الثاني فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا على الآخر لو ارادوا ان يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا كون ذلك العدم الآخر عدما له فان العدم المضاف اليه بالنسبة
اليه وجودي وبمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه نوع ذكره وهذه العناية
يجري في اصل التقسيم وان لم يلايم ما ذكره الشارح الاصفهاني قوله وعلى تقدير عدم الاضافة
يجوز ان يكون التقابل في هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو
الاربعة التقابل بالذات اذ المراد بامتناع اجتماع المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع
المستند الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة بذاتيهما بل لاستلزامها
اجتماع المتقابلين بالذات قوله كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير لا معنى للقيام بالمحل
بالمعنى الا سلب العدم عن الغير ضرورة انه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا
الى الآخر بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ قوله وعلى هذا لا يصح قول المص ان الذي تلخص من
كلام الشيخ ان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس الشفاء غير الذي يستعمل في سائر
المواضع من العلوم قال في منطق الشفاء فلنعد الكلام على الوجه الذي ينبغي ان نفهم
عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير مصطلح عليه في العلوم ومن تجشم ان
يجمع بين الامرين فقد عنى نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون
ماهيتهما معقولة بالقياس الى الغير فهما المتضايفان والا فاما ان يكون صالحا للانتقال
من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال
من كل واحد منهما الى الآخر او لا عن احدهما الى الآخر لان الواحد لازم له فسمى القسم الاول
تقابل العدم والملكة مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل ولا امكان
الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي المبداء القريب للابصار بالفعل والعمى هو عدم تلك
القوة اذ ذلك

وذلك عمى لا يعود معه الى الابصار مرة اخرى فالعدم الذي ههنا ليس هو العدم الذي
يقابل اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل العسر اعني فقدان القوة التي بها يمكن الفعل
واذا صار الموضوع عادما بالقوة فلا يصح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما العسر
فيزول الى العدم واما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما وما دخل فيه مجتمعة يسمى
في قاطيغورياس اضدادا كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كلاهما وجوديا او
الآخر كذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا
لا ينتقل عنه لا اليه فان جميع هذه نسميها اضدادا في هذا الموضع ولا نبالي بان
يكون احدهما والآخر عدميا وعلى اي انحاء الاعدام كان اذا لم يكن عدما على النحو
المذكور فلا يجب ان يشتغل المتعلم قاطيغورياس الشفاء بان يجعل العدم غير الضد
قائلا ان الضد هو ذات تخلف المعنى الوجودي في الموضوع والعدم ليس بذات فان الضد
الذي في هذا الكتاب ليس نعني به هذا انتهى ملخصا ومنه يعلم ان المص انما بين على
الاصطلاح الآخر لا الذي في قاطيغورياس وتخرج على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان
كل منهما معقولا بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان و
الا فان كان احدهما سلب الآخر فالسلب والايجاب وعدم وملكة وقد عرفت وجه دفع
الايراد على الحصر ثم ان الحكماء اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون بينهما
غاية البعد والخلاف والمتأخرون لما ظنوا ان ذلك لا يشتمل الاوساط حكموا بان التضاد الذي
هو احد الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف وانه
اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط لا يسمى بالتقابل والتحقيق
انهم اعتبروا السواد الشاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما خالص
محض والآخر سواد محض ومما المتضاد ان ما لجمعه وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب
الى البياض الذي هو الطرف سواد وبالنسبة الى ما هو اقرب الى السواد الذي هو الطرف
بياض فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر والآخر
بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد سواء وجد بينهما
اوساط او لم يوجد ولا يزيد لاجل الاوساط قسم خامس فان لها حيثيتي التخالف والتشابه
والتقابل انما هو من حيثية التخالف وكذا السعال المتحرك من الطرف الى الوسط انما هو من
حيث

انه مخالف مثلا انتقاله من السواد الى الحمرة من حيث انه من طبقات السواد وتفاوت
الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف يساوق اختلافها بالشدة والضعف فالاقرب
الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل
اسود واضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس الى اخر فكل جزء
من السواد يعرض فلا تقبل الاشد والاضعف في حق نفسه قوله التضايف جنس المتقابلين
انت خبير بان التضايف الذي هو قسم من التقابل انما هو التقابل المخصوص وهو كون الشيئين
بحيث لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الاخر وهذا ليس جنسا لمفهوم التقابل اصلا الذي هو
جنسه انما هو مقولة المضاف الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم من التقابل
ولا يخفى ان تقرير السؤال على هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه
قوله مفهوم المضاف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل فيه نظر تعرض به
الشارح في الحاشية فان مفهوم المتضايف لكونه قسما من المتقابل يجب ان يكون من حيث
مع قطع النظر عن كونه موضوعا للامر اخص مطلقا من المقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد
والصواب على تقدير ان يوجه السؤال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه
بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما تقرر عليه في مباحث الماهية فيجوز
ان النوع اعم من الجنس بحسب الحمل العرضي و تفصيله ان النوع مشتمل لذاته على الجنس
فلو اشتمل الجنس على الفصل لزم الدور لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه المحذور بل
كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس على انه لا امر ان النوع في مثل بحثنا عارض للجنس بحسب
الوجودين فان المضاف مثلا من حيث انه قسم من المقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج
محمول لما عرفت سابقا من ان الطبايع المتصادقة يحمل بعضها على بعض ثم انه من حيث وجوده
ضمن في الذهن يصدق عليه المقابل كما يصدق على ساير المفهومات المتقابلة فيظهر الفرق بين الجوهر
بان في مادة الحيوان والانسان يتحقق العروض باعتبار الاول دون الوجود باعتبار
بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان ومفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا
حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج قوله اقول
فيه بحث لان المقصود ان معنى قولهم المضاف جنس لما تحته ان ما هو حقيقة تلك المقولة جنس
لا مفهوم لفظ المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير فانه عرضي له قطعا صرورة تلك المقولية
بالقياس

79

فيه بحث لان مدار السؤال على عدم
الفرق بين التقابل والتضايف
منه

بالقياس الى الغير عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا غير داخل في قولهما وهكذا
ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته المعلوم بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس
لا نفس هذا المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا
بالمعنى الذي قررناه للتقابل المتصادق على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق
على تلك الاقسام انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب لا يصدق على ما يصدق
عليه الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من حيث انه معروض له
فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق
التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما ظهر في المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور
ولم يرد المجيب ان ما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق عليه التقابل كما يرى اي من ظاهر كلامه
فان ذلك مما لا يتسبب سلطانه على من له ادنى مسكة فما ظنك بسند المحققين وسند المدققين
قدس سره قوله ومن تعالى في شرح هذا المقام هذا هو الظاهر اما المعطوف اذ المعطوف
على التوجيه لا قول ان يقول مواد التضايف مندرج تحت التقابل باعتبار عارض ليس في كم
التضايف من غير فصل في الحمل على ان الظاهر اقام الظاهر مقام الضمير للاشارة الى تعريف السيد
فان منشأ فساد كونه جنسا مما لا يخفى عن بعدي مثل هذا المقام وايضا هذه العبارة
بعد تصريحه بشيوع التقابل الى الانواع الاربعة كالتصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل
كيف لا وجنسية التضايف مما لا عين له ههنا ولا اثر واما معنى فما بيننا من ان الجنس مقولة
المضاف لا التضايف معه من اقسام التقابل ولكن في سعي ان يقرر السؤال على هذا الوجه
وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت المضاف فيكون كل متقابلين من هذه
الحيثية متضايفين فلا يكون التقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط هو ان اندراج
المتقابلات من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق
على ذات السواد والبياض والعدم والملكة مثلا ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق
المتضايفان على عارضيهما اعني حصتي التقابل او عليهما ماخوذين مع العارض فالمعروضان
متقابلان تقابل التضاد او العدم والملكة او غيرهما والعارضان والمعروضان متقابلان تقابل
التضايف فلا محذور فيه هذا هو التقرير الموافق لما في السعادة ويظهر انطباق الجواب على
السؤال واما على تقرير الشارحين فلا ينطبق الجواب على السؤال اما على الوجه الاول فلان مفهوم
التضايف

من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على توجيه الثاني فلان مفهوم
المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين لكونه فردا من افراده
قوله لكن يشكل انه لا اشكال فيه اذ يكون هذا ح قريبا من ان اطلاق الجنس مسامحة
كما اطلق عليه النوع الى اقسامه فانه ظاهر الجنسية قوله فاما انه يقال انه ذكر لم يسلم لا يجدي
وذلك لانه ثابت عند المص فلا يصح حمل كلامه على ما يخالفه قوله خصوصا في الماهيات الاعتبارية
الدليل على انه لو تم لجرى في الاعتبارات ايضا من غير فرق قوله وظ ان هذا انما يدل لو تم كما في
الشفاء واما التقابل فليس جنسا لما تحته لوجه من الوجوه وذلك لان التضايف ماهية انه
معقول بالقياس الى الغير ثم يلحق هذه الماهية ان يكون مقابلا ليس انما يتقوم بهذا فانه ليس من المعاني
التي يحتاج ان يتقوم في الذهن اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقول بالقياس الى غيره
بل اذا صار الشيء متضايفا لزم في الذهن ان يكون مقابلا ويراد الشيخ بهم من مفهوم
المتضايف ههنا معقول بالقياس الى غيره ان مفهوم التضايف وذلك لا ماهيته افراده كما
كالابوة والبنوة اذ ليس ماهيتهما ذلك كما لا يخفى وقوله ثم يلحق هذه الماهية اراد فرده
مفهوم التضايف مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما ما لحقوه لحو ان يحمل على نفس
ماهية المتضايف يكون لحوق التقابل اياها باعتبار لحوقه بافرادها والمال واحد وقد
صرح بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني التي يحتاج ان يتقرر اه فانه صريح في ان الغرض نفي كونه
جنسا لمفهوم المتضايف ولعل مقصود الامام ايضا مثل ذلك بان يكون مراده من ماهية
المتضايفين ماهية هذا المفهوم ويكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد
المتضايفين بطريق الاستخدام قوله واسند فيه السلب قد سبق انه قد تقرر
ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل
بالاشدية مبني على التسامح ثم ان الشيخ في منطق الشفاء في فصل المعقود لبيان ان التقابل
بين الموجبة والسالبة اشد من التقابل بين الموجبتين ومحموليهما متضادان قال الحيوان
كونه جائزا اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه عادلا من كونه ليس بعادل واما من حيث
التصديق والحكم فان السالبة اشد عنادا وابعد من ان يطابق الموجبة في شيء من الصدق
والكذب ومحصول كلامه ان المعاندة بين الموجب والسالب بحسب الصدق اقوى وبين المتضادين
بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول فمعرفته بوجه يقرب مما سيجيء واما الثاني فلم يتعرض
لبيانه

لبيانه وكانه تركه لظهور صدق ان الجسم الابيض ابعد من الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف
مثلا كيف لا والابيض متصف بسلب السواد مع امر زايد عليه هو الاتصاف بضده المانع
من تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري في التضايف ولا يدل كلام الشفاء على
الاختصاص وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من اللطايف المطلوبة وان اشتبه بالمباحث
الجليلة فلو تركه المص لم يبعد اذ لا يتعلق به غرض يعتد به قوله ولذلك قيل اه اقول هذا
مع ما سبق في سوق الدليل يدل على ان المطالب بيان العناد في التصديق كما قاله الشيخ
قوله واعترض عليه بانه لا يلزم يمكن ان يقال مراد المستدل بانحصار منافي الايجاب بالذات
بالذات في السلب انحصار منافي السلب بالذات في الايجاب قال في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون
الشيء مضادا للشيء على الاطلاق بالحقيقة وذلك الشيء يضاد آخر ولا يضاده اسهل وعلى هذا
يندفع الاعتراضات فان قلت يلزم ح لا يكون الاقسام الثلثة من التقابل اما من التقابل هو
التمانع بالذات قلت ان السلب والايجاب لما كان بمنزلة الواسطة في التصديق
بثبوت التمانع لا واسطة في الثبوت فان السواد والبياض متمانعان بالذات قطعا غاية
الامر انه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما للسلب او الايجاب على وجه التنبيه ولذلك
قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق ويمكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام
متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما وكذب الاخرى وجعلوا الموجبة الكلية نقيضا للسالبة الجزئية مع ان نقيضها بالحقيقة
هو رفع الايجاب الكلي الاطلاقي المستلزم لزوم السلب قالوا لكن جعلوها نقيضا لكونها بعينه
موجهة بجهة محصلة ولا يخفى ان رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس في تلك المرتبة في التمانع ولذلك
لم يعتبروه كما لم يعتبروا نظيره في التناقض فتامل في الوجهين وقد ذكر بان العرض لا يخفى ان
رفع عرض اللازم انما يغايره لانه يستلزم رفع الذات مغايرته بتبعية معاندته فيكون اولى
والانسب بالاشدية ههنا الاولوية لا ما هو من خواص الكيف كما سبق الاشارة اليه قوله
والثالث هو التضاد المشهوري على ما سبق انه يصح الحصر في الاربعة التي احدها التضاد الحقيقي
وهو الظاهر من عبارة المص حيث قسم التقابل الى التضاد ثم فصله الى الحقيقي والمشهوري فان
قلت التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما اشار اليه المص وقرره الشارحون فكيف يمكن
انحصار التقابل بارة في الاعم وتارة في الاخص قلت التقابل كما سبق هو التمانع بالذات ولا تمانع

بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق فان بين الصفرة والحمرة مثلا ومراتبهما المختلفة انما
هو من حيث ان احدهما بياض عند الآخر والآخر سواد عنده لما فيهما من زيادة خلط الظلمة
على ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات وبالطبيعة انما هو بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن
بينهما تقابل وتضاد بالذات بحسب الحلول من الطرف فيخرج عن التضاد المشهوري على تقدير المضاف
المشهوري وكما ان المضاف المشهوري خارج من المقسم بحسب الحقيقة كذلك المضاف الغير
المشهوري وانما دخل فيه بحسب ظاهر الراي في هذا الامر فتامل **قوله** فان اراد بالزيادة غاية
الخلاف له اي ان اراد بالزيادة انه ههنا زيادة اخرى هي انه بينهما غاية الخلاف فقد مر ان غاية
الخلاف انما هو بين السلب والايجاب لا التضاد وانه يمتنع اجتماع السلب والايجاب اجتماع
امرين وجوديين متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب والايجاب وقد مر تحقيق الحال
في ذلك **قوله** وحصل معنى كلامه ان اسند الانواع في التشكيك الا انه يخفى عليه لان هذه
العبارة بعد ذكر انه مقولة التقابل على اقسامه بالتشكيك تنادي على ان مراده ان التقابل
بالسلب والايجاب اشد منه بالنسبة الى ساير اقسامه وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له
باقسام التقابل حتى ان قبول التضاد له اشد على ان البيان المذكور هو ظهور قبول
ساير اقسام التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على اشديته فقوله فلا يلائم التوزيع
الا بحمل الاشدية على الاظهرية فهو في غاية البعد **قوله** من الحركة والسكون اه فقول السكون
الشرة عدم ثم لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا
ظاهر واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم
والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ
فبينهما التضاد المعتبر في قاطيغورياس كما ذكر **قوله** ومما ذكرنا يظهر فساد ما قيل حاصل كلام
هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يشمل ما بين المفردات ليس المعنى المشهوري بل بمعنى آخر
اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان
رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب
سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا
ينافي كلام القائل وان اراد به انه يسمى به شايعا اذ ليس التناقض الا هذا المعنى الشامل
فالقائل لا يسلمه كيف وهو لا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا والتبادر
من اقوى

81

من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء والفرس في اللافرس
ليس يقابل التقابل الذي للنقيضين اذ لا صدق ههنا ولا كذب واما نقل عن بعض
المحققين لا يصير سندا على سيد المحققين فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه **قوله** لانا قد ذكرنا
انهم يسمون اه فيه ما مر آنفا **قوله** وظهر انه لا حاجة اه نعم لو سلم انه يطلق التناقض على
تقابل الايجاب والسلب مطلقا ولو تقابل السلب والايجاب يشتمل المفردات لم يحتج الى التفسير
الاخير لكن كلام القائل الثاني ان ذلك خلاف المشهور بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو
تفسيره الاخير **قوله** من غير اشتراط وذلك بشرط فيه انه يشترط صحة عدم اعتبار الموضوع
القابل له والا لم يكن نقيضا بل عدم الملكة صرح به آنفا بل تقابل السلب والايجاب الذي يسمى بالتناقض
وايضا الشرايط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب ومدخول السلب في
مثل ذلك كثيرا الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة وبالفعل الانسان قضيتان
وكذا الاب لزيد والاب لعمرو الى غير ذلك وايضا لفظ يتوقف عليه في قوله يشترط يتوقف
عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط
لان الوحدة فيها لا شبهة بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف على اعتبار شرايط
منها تعرف وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه
عند العقل وهو راجع الى العلم به وتحقق العقل اياه وح فقوله يتوقف هو عليه تاكيد بهذا
المعنى ولان العرض هو انه يشترط لتحقق العقل ومعرفته ويؤيد ذلك كما سيذكره في اثناء البحث من
نكتة اعتبار الوحدات فتدبر **قوله** ومن ههنا يعلم الجواب عن اعتبار الوحدات الثمانية لا يغني
عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثماني فالوجه الاقتصار
عن اعتبار وحدتها ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات وانما قلنا
ان الوحدات الثماني لا يغني عن وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية
وان اشتملتا على الوحدات الثمانية كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد اعمى اي في الذهن
ولا تغاير ههنا في الموضوع والمحمول ولا في باقي الثمانية بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم
في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى يسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي اذا
اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر بخصوصه كذلك الجزئي جزئي اي هو هو بالحمل الاولي
الذاتي والجزئي ليس بجزئي بالحمل العرضي فانهما صادقان والعقول باختلاف المحمول في مثل

هذه الصورة مما لا يخفى بشاعته وشناعته لا على البهيج القاصرين ممن يحوز دالة مطالعة
بمزاولة ابا ذير تعليد لنا القاصرين قوله وعم بعضهم لنا المعدو لا بد ممكن لنا يكون مراد المص
تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد
تطلق على ما يقع الايجاب كما يقال الاعدام يعلم بملكاتها وفايدة اعتبار التقييد لنا لا يكون بمعنى
سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم الذي ذكره ثم لا يخفى دخول ما يكون السلب
جز المحمول على اي وجه اخذ فان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته سواء كان الثابت امرا
وجوديا او عدميا والتوقف في ذلك بين عدي وعدمي تحكم نعم لبعض المتاخرين وقد سبق
منا الكلام عليه قوله كالعادل لا عادل وجايز العدل هو المتوسط والظلم والانظلام فان
اريد بالجور الظلم والمنظلم لا عادل ولا جاير لكن لا يصدق عليه انها لا متوسطة بين الظلم
والعدل الا لنا يراد بالتوسط انتفاء الامرين ولنا اريد به ما يعم الطرفين وهو الشايع في
علم الاخلاق لم يمكن الخلو عن العدل والجور في الموضوع القابل قوله كالسواد والبياض
المندرجين تحت لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم فهما ليسا نوعين اخيرين
فالوجه لنا لا يعتبر النوع الاخير بل النوع المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام المص في
محل نفي التضاد عن الجنس على الجنس الذي لا يكون نوعا قوله اقول فيه نظر الظاهر لنا المص حاول
التفصي عن الدخل المذكور بان جعل الجنس كالفصل واحد مقتضا الفصول بعينه هو
تضاد الانواع لا مغايرة الا باعتبار لان وجودها في الموضوع هو بعينه وجودها فلا مغايرة
الا بالاعتبار فلا تضاد الا وهو مشروط بالشرط المذكور في الحقيقة قوله لانا نقول الصورة
السيفية المعينة له اقول حاصل السؤال لنا نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف مع
تخلف نوع السيف عنه في الخشب المصور بتلك الصورة فلا يصدق عليه التعريف والجواب
بان صورة الخشب ليست صورة السيف المتشخص بل فرد آخر من نوعها لا يسطو على هذا السؤال
ولا يدفعه بل فيه اعتراف بوروده لانه اذا سلم كونها فردا من نوع صورة السيف ونوعها علة
صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف عنه فقد تم فساد التعريف واما الجواب ملايما لو كان كان صح
السؤال لنا الصورة المشخصة السيفية حاصلة في الخشب مع تخلف ذلك الشخص من السيف
اللهم الا لنا يتكلف بان المراد بالصورة السيفية المعينة لصنف المعين من ذلك الشكل اعني
ما حل في مادة الحديد فانه اذا حصل شخص من ذلك الصنف حصل السيف بالفعل وليس الحاصل
في الخشب

في الخشب عين تلك الصورة المعينة بالصنف اي فردا منه بل فرد آخر من نوعه اي فردا من نوعه
مغاير له في الصنف والعبارة المنقحة في الجواب لنا نوع الصورة المذكورة انما هو علة صورية لما
هو اعم من نوع السيف مما يشاكله كالسيف الخشبي فما هو معلوله اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه
واما العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة المذكورة كما بيّن في توجيه عبارة
الشرح واعلم لنا هذا الجواب بعد تسليم لنا صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص او غيره
مما يوجد في الخشب اما لو قيل صورته ما هو مبدا الاثار المختصة به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع السؤال
من غير تكلف قوله وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما هو اعم منهما وعن هما من الاعراض
اقول الغرض من ذلك دفع سؤال يرد ههنا وهو لنا ايراد مباحث العلة المادية والصورية
ههنا دخيل لانهما ليستا من الامور العامة فان قيل قد صرح الشرح فيما بعد باسر الشفاء
بان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث قال لقايل لنا يقول لنا الخلقة كيف يكون كيفية
واحدة وهو مجموع شكل ولون وهب انكم تجوزون لنا يكون الجواهر مركبة من جواهر فقد
اصررتم على لا يجوز لنا يكون الانواع الاعراض تركيب ولنا كان تجرد وما تركيب من الجنس والفصل
والخلقة عندكم نوع واحد من باب العرض منقسم الى شيئين كل واحد منهما يحصل وجوده
احدهما الشكل والآخر اللون فنقول في جواب ذلك انا لا نمنع لنا يكون الاعراض مركبة من اعراض
وكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب من الآحاد والمربع عرض وانما يلتئم من لنا
يكون هناك محدد ذو حدود اربعة بل نمنع لنا الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة فصلها
اجزاء متغايرة ولنا لم يكن احدهما طبيعة الجنس ولا الآخر طبيعة الفصل على ما نعرفه بالبرهان و
الاعراض لا توجد فيها ذلك ولنا وجدت فيها اجزاء فلا يكون جزاء منها محمولا عليه بطبيعة الجنس
كالكيف لهذا المركب جزاء آخر محمولا عليه بطبيعة الفصل انتهى كلامه ومعلوم لنا ما يناسب
طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة كما مر فلعل ما ذكره ههنا هو انه
لا يوجد في الانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في
الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزان
احدهما وهو الحركة تحصل معه المركب بالقوة والآخر هو السرعة تحصل معه بالفعل ولا نعني
بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذان المعنيان واعلم انه قد لا يفرق بين العلة المادية
والمادة وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشارح حيث قال بعد ذلك والمادة

والصورة لا توجدان الا للمركب فانه استعمل هنا المادة والصورة مكان العلة المادية و
والصورية وقد يطلق المادة والصورة بالهيولى والصورة مختصان بالاجسام قد
نبه الشريف قدس سره في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه لا حقيقة فما بينه وبين ذكرهما من ان المراد بالعلة المادية والصورية
ما يعم الاعراض لا تنافي قد يتمسك هنا باختصاص المادة والصورة بالاجسام على
ان اثبات العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من الاعراض النفسانية على التشبيه
فلا يكون مراده اختصاص العلة المادية والصورية لتحصيل التقريب لانا نقول
بين الشارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية فان الهيئة
العارضة للمعلومات صورة الفكر فالمحشي نبه على اطلاق الصورة على تلك الهيئة صريحا
وما يستفاد من اطلاق المادة على معروضها ضمنا على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق
العلة المادية والصورية على سبيل التشبيه بل كلام في خصوصية البيان فان قيل عبارة
في حاشيته شرح المطالع صريح في ان العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض حيث
قال عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا بالحقيقة هذا صحيح في
غير الفاعل والغاية فكلامه هو ان يكون تصحيحه بان المعلومات ليست جزءا من الفكر
ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب لا لان العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض
فافهم قوله اقول فيه نظر اه اقول يعني كلام المجيب ان المراد بالعلة ما يحتاج اليه الممكن
فالاحتياج والامكان وما يساويهما موضوع اولا ومرفوع عنه عند هذا النظر
فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج
اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى مما يتسابق اليه الذهن من غير تكلف فلم يرد
انه لما كان وصفا للمعلول لم يعتبر للعلة بل عليها او ورده فاطلاق لفظ العلة عليها غير
صحيح اقول كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها
كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم وكالواحد يصدق
على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد بعينه الوحدة وعلى جميعهم
بعينه الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع
انه اناسي او احاد اعني انه كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السوية اذا تمهد
هذا

قوله

هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها يعني
ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول
على كل واحد من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات متعددة وعلى هذا لم
يكن مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة لا فرد او احد منها والاولازم منه كون
الشيء عين الكثير من احاد علله لا احد وفيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المحال
كون عين ما هو فرد واحد من علله اذ الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه والا ما يقال من
انه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة الجزئية لجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه خصوصا في
مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين هنا داخل في القسم الاخير
قوله بل هو خلاف الواقع لان هو علة الشيء له اقول هذه الشبهة مصادرة لان
من يمنع كون ارتفاع الموانع جزءا من العلة التامة بالذات لا يقول بهذا التقسيم ويمنع
كون ارتفاع الموانع دعوى البديهية في ثبوت القسمين الاخيرين فلا بد له من بيان ثم اقول
يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتم علته التامة في
انقضائها فان كان الجزء الذي به يتم العلة التامة بعد الانقضاء فقد حصل المطلوب وان كان
امرا وجوديا حادثا فيسئل الكلام اليه هل الجزء الذي به يتم علته التامة بعد الانقضاء او
امر آخر وجودي فيلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا لان المفروض
انما هو وجود العلة التامة موجودة فلو تعاقبت لم يكن العلة التامة بجميع اجزائها موجودة حال
وجود المعلول فتامل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر في المعدمات كما شعر به كلامه
وان الحصر القسم الثاني في المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدم السابق ووجود الطاري كما
كانهضام الغذاء الموقوف على عدم شرب الماء اولا وشرب آخر الى غير ذلك من الامثلة قوله
اجيب بانها ما طلقوه من سبب العلة التامة اقول هذا لا يلائم في الموضوع كما لا يخفى بل في المعاون
والداعي والآلة ايضا والسيد قدس سره انما ذكره ذلك فيما سوى الموضوع وقال في
الموضوع انه مع انه خارج ايضا شبيه المادة مشابهة تامة فلذلك جعل من عدادها ولم يعد
قسما اولى لو كان التفصيل والاقتصار على انها من سبب الفاعل او القابل قوله اقول لكن بقي
شيء اقول لقائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية بمجرد تتميم العلة
الفاعلية وليس كذلك فان للغاية حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل وهي بهذا الاعتبار

عتبار

علة بعيدة للمعلول والتي كونها لاجل المعلول وهي بهذا الاعتبار علة قريبة وعدّها
قسما رابعا باعتبار الحيثية الاخيرة وقد يطرأ بأنا لا نعقل من كون المعلول لاجل الغاية الا
ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجلها سواء كان ذلك الشيء من الامور الكائنة المترتبة
على الفعل او امرا اخر اعلى من الكون والترتب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب
تعالى غاية المعلول قال فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية هي علة لسائر العلل و
يعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا بل نقول قد
صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء على ان الفاعل والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب
حيث قال ثم الفاعل والغاية كانهما ابدا ان غير قريبين من المركب والمعلول فان الفاعل اما
ان يكون مهيا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا كان
المعلول او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة والغاية سبب للفاعل
في انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل والمبادي القريبة من الشيء
هي الهيولى والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان يصدر مختاراته بلفظ او ان وما اشبههما
كما يشهد به التتبع وقد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص
واما ما ذكره في الغاية فعام ثم لا يخفى ان هذا الجواب ساقط عن اصله لان المص يقسم العلل
الى الوجود والعدم **قوله** اما ان يكون وجوده موقوفا عليه اقول هذا يشمل مبادي
المعدات التي لا يجب وجودها مع المعلول ولا انتفاؤها معه اذ يصدق عليها ان المعلول متوقف
على وجودها فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وانتفاؤها لا يوجب انتفاءه
فلا يكون شرطا قلت هي باعتبار وجودها في وقت المعدات شرائط للمعلول وانتفاء وجودها في
ذلك الوقت يوجب انتفاءه ضرورة فتامل **قوله** او كلاهما وهو المعدّ اقول الحصر ممنوع
قوله ولا حاجة الى ذلك اه هذا التخصيص بحكم الظاهر العموم ثم لا حاجة الى ذلك في هذا الغرض
اعني نفي تقدم الجنس الى الجنس والفصل لما مر غير مرة انهما ليسا جزئين حقيقة **قوله** والا
فلنفرض وجوده معه في زمان اقول فيه بحث قد سبق مذكره **قوله** اي لا يجب ان يكون
وجود العلة المستقلة مقارنا له جعل الشارح نعم قوله ولا يجب مقارنة العدم عطفا على قوله
يجب المعلول لينسحب عليه القيد وهو قوله وعند وجودها بجميع جهات التاثير فيصير المعنى عند
وجودها بجميع جهات التاثير لا يجب مقارنة العدم وتحصيله ما ذكره من ان العلة لا يجب مقارنتها للعدم المعلول

ويمكن

ويمكن ان يجعل عطفا على مجموع المقيد والقيد فلا ينسحب القيد عليه وعلى قوله والفاعل مبدأ التاثير
وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل لا حكم المستقل فلا يرد عليهما او رده عليه بقوله وانت خبير
قوله اي امتناعه اذ لو امتنع بعد تمامها الى ان ينقضي زمان فيوجد لم يكن ما فرضناه
علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر اخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه **قوله** بل
نقول وجوده مقارنا بوجوده فاعله ممكن اقول اي بالامكان العام المقيد بطرف الوجود
فان وجود المعلول حال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير واجب كما سبق لا انفكاك
نقول بوجوب بعدم العلة بالزمان لا نسلم امكان وجود المعلول وقت وجود العلة
بل نقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت
وجودها وقد وجد بعدها بزمان كان وجوده متوقفا على امر اخر فلم يكن المفروض تمام العلة **قوله**
غير معقول لاستلزامه ان لا يكون المعروض تمام العلة **قوله** قلت لعله اراد بالجواز الامكان
العام اقول لكان ان تقول مفهوم عبارة المص عدم وجوب بقاء المعلول الى استمرار وجوده
بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد
المعلول الا حال انعدام المعد لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاؤه
ممتنعا كالمعلولات الانية وعندي ظهر انه لو قال ولا يجب بقاء المعلول بعده لم يكن
صحيحا **قوله** بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد فيه بحث لان
قولنا يجوز بقاء المعلول بعد المعد ان اريد به انه يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز
عدم تاخره عنه فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم
تاخره فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يخفى انه لا يستفاد
هذا المعنى من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد اذ معناه على قياس ما مر يجب تاخر بقاء
المعلول عن المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به انه
بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه ولا يستفاد هذا المعنى منه ولا من قولنا
ولا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا بقائه بعد المعد
او وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان
يبقى المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده وظني ان صاحب
القيل انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد

بحمله على المعنى الاول ولا استفادة ذلك من وجوبه كما اتضح مما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده
لا يصح في نفسه ثم يمكن ان يتكلف له وجه صحة في نفسه بعد حمله على المعنى الثاني بان غرضه الاستفادة
من الوجوب كالاستفادة من الجواز فلو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك قوله
نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد الفقد فقد يجاب اما اولا فلان وجوب وجود المعلول
بعد الفقد لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر والمص لم يقل ولئن جاز في الفقد وجود المعلول
بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة ان يقول ولئن وجب بل قال ولئن جاز بقاء المعلول بعد
الفقد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول
انما هو بعد الفقد القريب لا بعد الفقد مطلقا والمص لم يقيد الفقد بالقريب فلو قال ولئن وجب
لا يصح لا يقال في دفع الاخير لان معنى قوله وان جاز في الفقد وان جاز بقاء المعلول بعد
المعد فان اخذ المعد مطلقا يكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده فيصير حاصل المعنى انه يجوز و
جود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب وجوده لانا نقول كما يمكن حمله على
هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا ثاني فيه وهو انه يجوز في المعد في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه
فلا يتوجه الايراد لا يقال المتبادر هو الاول لانا نقول هذا وقد عرفت مفصل المسائل وتفصيل
كلام القوم قوله نعم بعضهم اطلق المعد البعيد بالنسبة الى الوجود كالقريب بالنسبة الى المعلول
ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول بوجوب انعدام البعيد ليحصل القريب
جواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحت قوله لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل
اقول انت خبير بانه لا يتصور بعد تفسير الاستعداد بهذا التفسير نزاع بين العقلاء في عدم اجتماعه
مع المعلول ولا في عدم اجتماع الاستلزامه وكذا اذا فسر بقرب المادة من قبول المعنى اذ القرب
ينعدم بالوصول ضرورة ولئن فسر باستحقاق المادة تلك الصورة فلا يتصور النزاع في اجتماعه
قوله اذ المطلوب جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته باي وجه كان اقول الظاهر ان غرض
المص في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته الموجدة والمبقية معا كما هو
مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة لحدوثه فاذا وجد بايجاد العلة لم يبق الاحتياج
الى العلة اصلا الا يرى ان الدليل المذكور ههنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء المعلول
بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلا او مستقلا لا ينافي هذا الغرض واما كلام السيد
ههنا في تحقيق توارد العلل المستقلة اذ قد اقتضى الكلام الى ذلك وقد انتهى نظره الى جواز تعاقب
العلل
131

اذا كانت العلة الباقية مستقلة وامتناعه في المستقل والاستقلال يبهمه وان لم يبهم الشارح قوله
لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم آه لكان ان تقول ان المص نفى جواز بقاء المعلول بعد العلة اذا
انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم يثبت المدعى
قوله واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد له المستدل انما ابطل هذا
الشق بما ذكره من استلزام اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقل وظ
ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليله في نفسه ايضا اذ له
ان يمنع ان توقفه على احديهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها اذ لو اعتبر في التوقف
ان لا يمكن وجود الموقوف الا بالموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بعد علته
بعلة اخرى من المسائل بل هذا راد محصله ان ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن
وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للتأخر الذي هو مدلول الفاء
العقلية اعني التبعية وامتناع تبعية شئ واحد لشيئين معين على سبيل التعاقب
او التبادل غير بين بل يحتاج الى بيان وقد انتهى نظر المستدل الى بطلان الاول بما ذكره
من الدليل واما الثاني فلم يقم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يقع
قوله بعض المناقشات في دليله والحل منع المقدمة القائلة آه اقول من البين انه اذا كان المعلول
موقوفا على القدر المشترك في الحالين واحد وكل من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على
الشرط وذلك ظ ثم ان البحث من امهات المطالب فلا بد علينا ان نفصل فيه الكلام فنقول
اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد تبين بما ذكر من بقاء الاحتياج لبقاء
العلة التي هي الامكان وقد فصلناه فيما سلف واما انه هل يجوز ان يبقى بتوارد العلل
المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان لكل واحد منهما بحيث
لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فالذي يحصل من كلام الشيخ واقرانه
من القدماء انه لا يجوز ذلك في العلة الفاعلة وان جاز في الشرايط والالات فان الشيخ
في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى لا
من حيث هي صورة معينة قال لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا
بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل
طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ

وصدق عموم تواحد بالعدد على الواحد بالعدد فرضها فان الواحد بالنوع يستحفظ بواحد بالعدد
وهو المفارق فيكون ذلك الشيء بوصف المادة ولا يتم ايجابهما الا باحد امور متعاقبة كانت
انتهى ولعل الفرق ان العقل يتقبض من ان يكون الفاعل مصدرا للامر يكون تحصيلا اقوى من تحصيله
حتى يكون الصادر راجحا في التحصيل من المصدر ولكن لا ينقبض ان يكون امر واحد بالشرايط
والالات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات العلية وهذا كلام حكمي
لطالب الكمال ولذا لم يعتد في تبكيت اهل الجدل ثم لا يخفى ان ذلك ينفي جواز بقاء
المعلول بعد العلة الفاعلة الموجبة لعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد زوال شرايط
تاثير الموجبة شرايط اخرى كما في بقاء صورة البيت بعد زوال شرايط الايجاد بشرايط
البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجب وكذا ينفي جواز تعدد العلل المستقلة اللازم تحقق
سواء امكن اجتماعها او لا اقول وما تمسك به المتأخرون في جواز الثاني من اصلي الخارج
والتدوير بالنسبة الى حركات الشمس فلا يخفى وهنه لتوقفها على كون حركتها التابعة لكلا
الاصلين ليس امرا شخصيا تاما والسند ظ قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد اقول
التي يرى ان الحكماء معترفون بان المبداء الاول مختار مع انه لا يصدر عنه عندهم اولا الا واحد صح
لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان استحال وقوع احدى المقدمتين غير موثر في
المقصود وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى قوله وتارة بالحل وهو
ان المصدرية امر اعتباري اقول انت خبير بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان
الاتصاف بهما فعلى الامر يستدعي علة فالاولى ان يقال المصدرية امر اعتباري فلا يلزم
التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه ح اقول للخصم
ان يقول المتغايران انما هو المصدريتان الاضافيتان واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدرية
بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا نم تغايرهما بل هو اول المسئلة اذ ليس الكلام الا في ان مصدر الامرين
يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تعدد المعلول لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد
تعيين المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر
من مصدر واحد يتحقق مصدران متغايران وهو عين المصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تع
وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يريدوا به كون المفهوم من كل منها
عين

عين حقيقة بل ارادوا ان ذاته لكن باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها علم
وباعتبار انه مبداء للممكنات قدرة وباعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير ان يستلزم
تكثرا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم محذور
والتحقيق ما سيجي قوله واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة ح سياق الكلام
يقتضي انه منع للمقدمة القائلة بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها
تلك الخصوصية مع وحاصله انه يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين ساير المعلولات
وان اختص به بالنسبة الى ما ليس بمعلول وفيه انه على هذا التقدير ايضا يتم المقصود
بانضمام باقي الدليل او نقول تلك الخصوصية المشتركة هي المصدرية بالحقيقة فيكون
موجودة فهذا المنع لا يضر في هذا المط بل انما يضر في اثبات التعدد وليس الكلام هيهنا فيه
وان جعل متوجها الى قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان
اذ حاصله انه منع مغايرة المصدريتين وبين بعد اباه قوله وان تسلم اه عبه ان المذكور في
جواب النقض في قوة المنع اذ الناقض مدعي فايراد المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه
قوله مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب يصدق اتصاف الواجب بالسلوب والاضافات
المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه لتأخرها لتوقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في
الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء
لا يتوقف على ثبوته والواجب تع في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب
على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل
مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا العقل بعده العلة والثاني ان يصير له نحو تحقق
ينضم الى العلة ولو بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد حصول الكثرة فلا يتعدد
قوله م الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل ومن هيهنا تبين انه لا يتوقف المطلوب على وجود
الخصوصية وتحريره ان العلة يجب ان يتعين بالنظر الى وجود المعلول ولا يتحقق ذلك اذا كان
نسبته اليه والى غيره على السواء بل يلزم ان يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد من حيثية
واحدة لا يكون مختصا بشيء وغيره فان الاختصاص باحد مما ينافي الاختصاص بالاخر بديهة
وبهذا يندفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور
متعددة فيصدر عنه تلك الامور باسرها لان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل
واحد

من الآحاد فليست هي وحدها منشأ ليقين صدور المجموع ولا منشأ ليقين صدور كل واحد فانها
ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا اجزائه فقط فتلك الخصوصية لا
تكفي في صدور شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية الى كل جزء والى غيره من تلك
الاجزاء سواء فلا تقتضي شيئا من الخصوصيات هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير
من الشبه ولقائل ان يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد من معلولاتها خصوصية
ليست لها مع غيرها مطلقا وما ذكرتم من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول ان
اردتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على عدمه فمسلم لكن ذلك يقتضي ان يكون لها بالنسبة
الى وجوده خصوصية لا تكون لها بالقياس الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس الى معلول خصوصية
لا تكون لها بالقياس الى غير ذلك المعلول مطلقا فجاز ان يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية
يترجح بها وجود كل منها على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره
مطلقا فمم بل هو اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون
من العلة والمعلول خصوصية لا تكون لها تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره عنها دون غيره
عنها ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البديهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم ان لو صدر عنها
ما ليس لها معه خصوصية وصدر عنها بعض ماله تلك الخصوصية دون بعض اما لو صدر عنها جميع ماله
معها تلك الخصوصية كما فرضنا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان آحاد ماله تلك الخصوصية ترجحت
على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها عنها فلا ترجح لاحدها على
الآخر وقد يلخص من هذا البحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل
معلول بحيث لا يشاركها فيها غيرها مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة او لا اقول لا يخفى
على الفطن المنصف انه اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق
منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت
القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك بالتأمل الصادق وسيجيء تحقيق المقام
بوجه آخر قوله والجواب ان نقيض صدور ا كا صدور لا ا ه اقول صدور لا ا ليس صدور
ا فهو لا صدور ا فاذا اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدور لا ا ومن حيثية اخرى بلا صدور ا من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية
واحدة فلا يجوز ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصاف بآخر
فهو

فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وقال
الكاتبي بعدما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا
ولم يصدر عنه ا الا انهما مطلقتان ولو قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان
انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق
ثم لا يخفى انه جعل هذه الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا مدخل لاعتبار الزمان ههنا واراد
بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها ونقول انما جاز
صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا و
ذلك ظ وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على
المطلوب بتقرير انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث و
جب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر ما ليس ب فلا يكون قد
صدر ب عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض فهو صدور ج من حيث
يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون واجبا من حيث وجب بعينه ومثل الكلام
الآتي بعينه ويندفع بمثل ما ذكرنا سابقا فتدبر قوله ويكون من كل في ثالثة المراتب كذا انه
نقول اذا اعتبر كون المصدر مركبا كما في الصورة الاخيرة يحصل في ثالثة المراتب اكثر مما ذكره اذ من
الجائز ان يصدر عن ا ج شيء وعن ب ج آخر وعن ا ب شيء وعن ا ب ج شيء آخر وعن ا ب ج
شيء آخر وعن ا ج شيء وعن ب ج شيء آخر فهذه سبعة امور اخرى في مرتبة الثالثة
بعينها مع انه اعتبر الصدور عن مجموع ج د في الصورة الاخيرة ثم اعتبر الصدور عن ج متوسط
د وعن د متوسط ج يحصل امران مما ايضا في ثالثة المراتب هذا اذا لم يعتبر الصدور عن مجموع
ا ب حتى يكون في المرتبة الثالثة ستة كما ذكره واما اذا اعتبر ذلك كان الصادر في المرتبة الثالثة
كما ذكرنا وما ذكره ولا يخفى التفصيل على الذكي قوله الاول بعدم احتياجه الى كل من العلتين فيه
بحث لانه ان اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجاد خصوصها اياه فلا نم ان العلة يجب
ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما او يوجده العلة المعينة من غير ان يحتاج
اليها بخصوصها كالزيد المحتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو ومن غير ان يكون محتاجا الى عمرو
بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء فهو لا ينافي الاستغناء عنه بغيره
والجواب ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن كون احد

لخصوصها بيان

اصل الامرين او لا امور كافيا في حصوله كان العلة الحقيقية هو القدر المشترك لكل واحد بعينه فلا تعدد
في العلة بالحقيقة ومنه يظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد المورد في السؤال فتامل قوله الثاني
انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة له قد بحث لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد
منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا يرى ان الشارح
قرر ان كلا من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس المجموع كذلك ولئن يريد توقفه على كل منهما
توقفه على المجموع ورد عليه بعد اباء اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على كل الافراد
بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف المعلول على كل واحد
منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل المطلوب وهو ان لا يكون شيء منها علة
سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا لا يقال يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه
لانا نقول فلا تعدد في العلة المستقلة كما مر فان قيل قد قرر الشارح فيما سبق خلاف ذلك
حيث من المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء ههنا شرطا فلا تعدد في العلة المستقلة وجعل
الجواب الحلي عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما ستقرره من
انه اذا تعلق باحدى العلل بعض احتياج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل ان رأي الشارح ان العلة
يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات
المعلول بل يجوز ان يكون منشأ في العلة كما سيجيء قوله وهذا الخلاف الواحد بالنوع اقول
الاولى ان يقال كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين المختلفين بالنوع عليه لان هذا هو معنى
العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح
لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا الواحد بالنوع وقيل في بيانه
لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي الحقيقة ليس الا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت خبير
بانه لا يتم المطلوب بهذا القدر كيف وما تقرر انما هو في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه اصلا والواحد بالنوع
اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية شيئا من دون مدخل
الاعتبارات المختلفة فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة واما حديث اشتماله
على الجنس والفصل وجواز اقتضائه باعتبار كل واحد منهما امرا مخالفا بالنوع لما يقتضيه باعتبار الآخر
فخارج عما نحن فيه اذ لا تكون العلة الواحدة بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا لما هو علة الآخر
ضرورة ان اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول احدهما في الآخر لا يقال اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل
شيئا

88

والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع تعدد المعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع
الجنس والفصل وهو نوع واحد علة لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس والفصل شرط
وعلة الثاني بالعكس فالعلة الفاعلة فيهما مختلفة بالنوع وكذا اصوليات اقتضاء النوع باعتبار
المشخصات المختلفة في الانواع المختلفة لان تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع فظ وان
اتفقت فيه فلا بد من الانتهاء الى مشخصات مختلفة بالحقيقة اذ لو لم يكن في احدهما صفة
مسلوبة عن الآخر لم يتحقق الامتياز قطعا فلا بد ان ينتهي الى امور متخالفة بالحقيقة في كلا
الطرفين او الى امر متحقق في احد الطرفين مسلوب عن الآخر وعلى الوجهين لا يكون العلة
في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة
لا يقال ربما كان الامر المنضم امرا متشخصا بذاته لا يكون له ماهية نوعية لانا نقول على هذا
ايضا يكون خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة
النوعية بدونها او مع امر آخر ولئن لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك الامر تحت نوع بقي ههنا
ان يقال كما لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة
بالنوع فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية
ايضا وهو انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبائع النوعية ولا محذور في اجتماع الاحتياج
والاستغناء فيها فتامل واعلم ان الشيخ ذكر في الالهيات الشفاء في فصل ترتيب وجود العقول
والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول كثيرة متفقة بالنوع وذلك لان كل
المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل
واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الاول في النوع فلم يلزم واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة اخرى وكانت
متفقة الحقائق فيما اذا اختلفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك انتهى وفيه تصريح بان
الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع وهو خلاف ما ذكره المص من انتفاء العكس في الوحدة
النوعية قوله اقول ان المعلول له هذا ولئن كفى ودفع الزام المجيب كما ذكرناه سابقا لا يتم في
اثبات المدعى اذ للسائل ان يقول ان اردتم بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء فلا يلزم من
الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه لتنافي استغنائه عنه
لئن اردتم بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نسلم ان العلة بهذا المعنى احتياج
المعلول

الى نفسها وقت وجوده بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الى علة ما والفاعل الموجود
من غير ان يجعله محتاجا الى خصوصيته ذاتها كما هو الحق عند العقل والتحقيق كما ان المعلول لا يستند
لا الا العكس وجوده بدونه لكن تعيين خصوص العلة ليس شيئا من امكان المعلول بل من خصوصيته
اذ كل اثر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة بمناسبة بينهما مخصوصة حتى لو قدر اشتراك عدة امور
في تلك المناسبة كان العلة بالحقيقة احد تلك الامور لا خصوصية كل منها وح يظهر انه لا يجوز تعدد العلة المستقلة
اصلا وكانا فصلنا بعض الكلام في ذلك سابقا ثم انه يتراى انه لو قيل في اثبات المدعى لو تعدد العلة
المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكفى في اثبات المط ولم يرد تلك المناقشة وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل
الا شئ لو لم يتعلق به ذلك التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقت ذلك
التحصيل والقيد الاخير لاخراج تعدد العلل على سبيل التعاقب والتبادل وذلك لا يتم على هذا التقرير
ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل الحاصل في مرتبة توارد العلتين المستقلتين بل
لكان لا يكون بينهما فرق فلا يتمشى الاستدلال به عليه على تقدير كونه نظريا ولا يحس البسه عليه
على تقدير كونه بديهيا فتأمل **قوله** واما انهما من المعقولات الثانية فيعرف علم من كلام
الشارح في نظاير هما ان المعقولات الثانية ما يعرض للموجود الذهني مما لا يكون وصفا للموجود الذهني
لا يكون منها والوجود ونظاير كالعلة والمعلول ليست اوصافا للموجود الذهني فان الموجود في الخارج
ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية من حيث هي وكذا الموصوف بعلية الموجود الخارجي ليس
الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية من حيث هي وكذا الموصوف بعلية الموجود الخارجي ليس هو الماهية
الموجودة في الذهن بل الماهية الموجودة في الخارج ان اخذ في العلة ايضا وجود المعلول بالفعل وان
اخذ فيه كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو الماهية من حيث هي فكذا لك حكم الشارح
انه ليس الوجود من المعقولات الثانية فكانه حسب ان يكون الوجود الذهني قيد اللموصوف بالمعقولات
الثانية حتى يكون موضوعها الماهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر في المعقولات الثانية
ان يكون الوجود الذهني مناط العروض على ما سبق تفصيله ولا شك ان الماهية بحسب وجودها في الخارج لا يمتاز
عن الوجود في الخارج بل هي عينه بحسب الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب الوجود وانما يمتاز
عنه في تصور الذهن فقط على الوجه الذي سبق فيكون عارضا ذهنيا **نعم** الكلام في العلة والمعلولية
ولا شك انه لو اريد بهما الامر الخارجي عنهما الفعل ومقابلهما من اللواحق الخارجية ضرورة ان منشأ
الاثار الخارجية انما هو الوجود الخارجي فانه ما لم يوجد شئ في الخارج لم يتصف بان وجود ما الخارجي عن شئ
والتاثير به

فلا بد ان هذه دعوى يبلغ المقدمات في اثبات التناهي **قوله** اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد
لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد مفصلة بل يكفي فيه ملاحظتها على الاجمال بان يفرض
كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا لا يقال
على تقدير الترتيب الوجودي يكون الآحاد واقع بعضها بازاء بعض في الخارج قطع النظر عن
تطبيق العقل لانا نقول لا معنى لوقوع بعضها بازاء بعض في الخارج ان كان المراد ان لبعضها نسبة الى
البعض بحسب الترتيب في الخارج فبذلك لا يتحقق الفرق اذ الكلام في انه بدون ذلك الترتيب
يتحقق التطبيق العقلي ونفس هذا الترتيب ليس انطباقا عقليا حتى يصح ان الانطباق حاصل هناك
في الخارج وان كان المراد ان بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك كيف لا والانطباق
امر يعرضه العقل بين كل منها وبين ما يعدم عليه **والحق** انه يقال على تقدير عدم الترتيب لا
يلزم انقطاع السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين
تلك الآحاد شئ من الكل لا يكون بازائه شئ من الجزء ثم يتكافئ السلسلتان في باقي من
الآحاد فلا يلزم انقطاع الزائدة ولا الناقصة وتفصيله ان السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد
في ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتيب
ينقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط
لانا نفرض كلا من الآحاد بازاء سابقها بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لا حدهما
على الاخرى لانساق النظام فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضهما
اولا واما اذ لم يترتب الآحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام
متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق
وانظر في سلك نظاير من خواص هذا التعلق واما على تقدير عدمه للاحتياج في الاعتراف
لا يتم وسيرد بذلك تقريرا في اثبات حدوث العالم اشارة **قوله** امكان وقوع كل واحد
له فيه نظر اذ للخصم منع امكان وقوع كل واحد من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد التامة
وسنده ان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها فيه مفصلة وان كان
في الخارج فيتوقف على الترتيب والاخرى القدح في السند بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة
وما ذكره الخصم من جواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم
اعترافه بامكان وقوع كل واحد منها بازاء واحد من الاخرى لان مراده الجواز العقلي الذي هو
الاحتمال

فان غرضه دفع احتمال الدليل في هذه الصورة فمنع بعض مقدماته فهو مانع بكيفية احتمال
اللاوقوع ولا يكفي احتمال الوقوع في اجراء الدليل بل لا بد من ان يثبت الامكان الذاتي فيقال
لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من السلسلتين بازاء واحد من
الاخرى لكن ذلك محال الى آخر الدليل والخصم يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة لم يتم الدليل
بما اسلفنا من انه يكون زيادة الكل على الا في الاوساط فلا يظهر الخلف كما عرفته سمعك قوله
ولا يلزم ان يطرق معلول منهما لك هذه الملازمة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل وطرف ساهيه
عنها وما قيل كيف لا يزيد سلسلة العلل الواحدة من تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات زادت
في هذه الجهة بوصف هو المعلول الاخير الذي لم يأخذ في السلسلة لانه لم يجمع فيه الصفتان
معا فعلم ان سلسلة العلل بواحدة في تلك الطرف لم يكن المتضايفان متساويين في العدد فيكون
هناك معلول بلا علة تقابلها وهو باطل بالضرورة لا يجدي في دفع الايراد عن هذا الدليل
اذ ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة بل هو تمسك بهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي يأتي
بعد ذلك قوله الذي يمكن ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان جملة تكافؤ علياتها
ومعلولياتها بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية و
غير المتناهية اذ العلل والمعلولات المتضايفة على هذا الوجه محتاج الى خارج متقوم اذ لو لم
يحتج الى الخارج متقوم كانت هي بعينها عللا ومعلولا وفات السبق الذي هو مقتضى العلية
وهذا الحكم بين بان العقول المجردة فان العقل اذا لاحظ اجمال الذهن السلسلة
يتوافق عدد علياتها ومعلولياتها وليس شيء من تلك العليات متكافئة للمعلوليات التي انطبقت
عليها فيجزم بافتقارها الى مكافئ في الشبهة انما نشأت من طلب التفصيل بالحكم الكلي
الذي يجزم العقل اجمالا ونظيره ما يقال ان العقل يحكم بان الموجد متقدم على الموجد من غير تفصيل
بين موجد نفسه وغيره لم يسمع ان الماهية لا تكون علة لوجودها وكذا ما يقولون في البرهان السلمي
ان كل جملة من الابعاد المترايدة تجتمع في بعد واحد ولو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها
في بعد فيلزم ان يكون البعد المشتمل على ما لا نهاية محصورا بين الحاصرين فان قيل ذلك جاز تمادي كونه
ونظائره الى ما لا نهاية سقط وقرر الشيخ في الشفاء هذا البرهان هكذا كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان له علة كان له معلول
فلو سلسلة العلل الى غير النهاية لكان سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة فلا واحد من جانبها
الا وهو معلول

يد المتحرسه

وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لاستتبع المعلول ومقارنا فلا ريب في عدم
كونها من اللواحق الخارجية عسى ان يكونا من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها بالذهن
والخارج وان اخذا على وجه لا يتحقق في الموصوف الخارجي مثل ان يوجد في العلية كونه بحيث
يحتمل وجود المعلول بوجوده او عدمه بعدمها او في العلية كما يلازم هذا المعنى ومضايفه كانا
من لواحق الذهنية والامر مثل ذلك هين وهذا وحمل ان المص تسامح في بعض المواضع
فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية قوله فالاولى ان يقال اقول اي على تقرير
الاستدلال او من التنبيه لئلا ينافي ما ذهب اليه من البداهة قوله لان المعلول المعين
لا يستلزم علة معينة اقول ان اراد استلزام المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز
تعدد علل الشيء على سبيل البدل فعلى تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض
المعلولات بخصوصه يستلزم علة معينة وان اراد انه لا شيء من المعلولات المعينة يستلزم
علة معينة فممنوع والسند قوله اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون ان من البين انه لا يمكن ان يكون
للشيء الواحد الى آخر نسبتان متنافيتان وان علتا لجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين
ولو استند الى علتين مختلفتين فاختلاف الجهة التي هي منشأ النسبتين كما صرح به لا يدفع
المحذور بل لا بد من اختلاف في احد الطرفين ومن لا يظهر اندفاع الدور فافهم قوله لان ايراده بالاعتبار
في الدليل المرضي له اقول ان المختار رفع ماذا وهو ان المراد به نفس المعلولية فكانه قال كل
واحد منهما على تقدير الدور معلول للآخر والآخر معلول لذلك الواحد فيلزم معلولية كل منهما
لنفسه وهو مح اذ المعلولية نسبة لا يتصور الا بين اثنين ولا يجري مثل ذلك في التقرير الذي ذكره
الامام اذ بصريح قوله العلة متقدم على المعلول لغو اذ مراده قولنا العلة علة للمعلول وكذا قوله
فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا لو كان الشيء علة لعلته
لكان علة لعلته التي هي علة له وهو لغو قوله وهذا الشيء يقال له بالنسبة الى العلة اقول فيه
بحث لانه ان اراد به المعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء نفس الترتيب الذي هو مدلول الفاء
فانه المصحح لترتبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة
ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه ولا قوله بالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا
ومفتقرا وموقوفا عليه بل هو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول التأخر وان اراد
به القدر المشترك بين العلية والمعلولية لم يصح قوله بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه

متأخرا عنه فان التقدم والتأخر معتبران للعلية والمعلولية معلولان لهما كيف والغرض من هذا
الكلام اثبات ما لامر الزايد الذى هو الترتيب حتى يندفع الشبهة من الاتحاد لا نعام امرار النقص على ان
المثال الذى يدعى بطلانه هو تقدم الشئ على نفسه او علية الشئ على علته نفسها لتقدم الشئ على علته
حتى نقال انه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح والحاشية لانا نقول قيل هو اثبات الامر المصحح
لترتب المعلول على العلة بالفاء اذ لا دخل له فى المطلوب بل يكفى ان نقال لو كان شئ علة لعلته لزم
كونه علة لنفسه ولا دخل له لاثبات المعنى المصحح للفاء فى اساس هذه الملازمة اصلا حتى اورد لاثباتها
قوله لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة اقول واذا لم يوجد بدونها لم تكن كافية فى تحقق المعلول
بحسب الواقع ولئن فرض كفايتها على تقدير وجودها فلا يقدح فى كون المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاجا
الى ذلك الشئ بحسب الواقع فلا يصلح سندا للمنع قوله اقول من يجوز ذهاب سلسلة هذا الخاين
على ما قرره فى توضيح كلام المتن واما على تقريرنا فلا دورية وذلك موقوف على مقدمة هى ان الشئ ما لم
يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو ترامت سلسلة الممكنات لا الى النهاية
لم يمتنع عدم تلك السلسلة بالبرهان لان امتناع عدمها ما لا يستلزم لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم
عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامها عدم ما هو واجب لغيره لان الواجب بالغير يمتنع الحصول
على هذا الفرض لان كل واحد من آحادها ممكن امتناع ما فى ضمن انتفاء جميع تلك السلسلة اذ انتفاء
جميع السلسلة غير ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التى من جملتها عدمه فى ضمن عدم الجميع ما لم يجب وجودها
والسر فيه ان الممتنع بالعرض انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على النبت فاذا قدر انتفائه مع علته
ولم ينته السلسلة العلية الى الواجب بالذات لزم محال اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما
ذكره من تكلف فان قولك لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب
بالغير ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه فى ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده والحاصل
على هذا التقدير عدم كل منها مع وجوب علته للمطلق قوله واحسن الاول بدعوى الامكان قول
المعترض لانم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوى قد يكون بعدم التناهى ايضا مهملا لان
يكون عرضا انه على هذا التقدير ليسا متساويين ولا متفاوتين بناء على توهم انهما من خواص
الكم المتناهى وان يكون غرضه انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل واحد منهما بازاء واحد من الاخرى
يوجه لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة فى الانحصار اولا وفى عدم امكان توافق الاحاد
التفاوت ثانيا قوله ولان التامة يلزمها الانقطاع قوله اى على تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد
فلانه معلول

معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانه علة الممكن الطرف المفروض واما انها معلول فلانها متعلق
بالمعلولات والمتعلق بالمعلولات لا بد وان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل
معلول وعلة وثبت كل ما هو معلول فى وسطه فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا بلا طرف
وانه يحج هذا الكلام وتبين علته ان كلا من تلك السلسلة وسط بالقياس الى الطرفين فيهما واحدا
من تلك الاحاد وكذا الكل قطعة متناهية اخذت منها وليس كل الآحاد باسرها وسطا فان حكم الكل
الافرادى قد يخالف الكل المجموعى فما هو وسط فله طرف اعنى كل واحد وكل قطعة متناهية وما
لا طرف له فليس بوسط اعنى السلسلة الغير المتناهية التى هى الآحاد باسرها وهذه الشبهة تجرى على
على ساير البراهين وتندفع بمثل ما ذكرناها ههنا وهو انه نقال العقل حكم بان مجموع الاوساط
من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وغير المتناهية وحكم الواحد وان لم يخالف حكم الكل لكن
قد يجزم العقل بعدم المخالفة فى بعض المواد وهذه المادة منها ولو وجدت السلسلة الغير
المتناهية كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من طرف والشبهة انما نشأ من منع
٦ وصول السلسلة المفروضة او تجويز وجودها اذ حينئذ لا يجزم العقل بان مجموع اوساط
اوساط بناء على ان وصول السلسلة المفروضة ينافى تلك المقدمة على العقل السليم من دون التفصيل
فيحكم به كما فى النظاير التى مرت والشان فى بداهة الحكم الكلى ولا يتضح فيه جلية الحال الا بذكر الجواب
والقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولى الافضال قوله فلما قيل لنر
يوجد ذلك الخارج له اقول فان قلت يجوز ان يكون الخارج هو جزء الكل من اجزاء السلسلة
بواسطة الخارج الباقى على ذلك الواحد ويكون ترتيب الآحاد باعتبار الشرطية والآلة لا باعتبار
الفاعلية فلا يلزم توارد العلتين على معلول واحد ولا انقطاع السلسلة ولا تندفع ذلك
بان نقال الكلام فى الممكنات المترتبة من حيث الفاعلية لانه قد يمنع هذا الترتيب فى الممكنات
الغير المتناهية لجواز ان يكون ترتبها بوجه آخر ويكون فاعل كل منها امرا واحدا بشرط الآحاد
السابقة او بآليتها قلت حاصل الدليل ان الفاعل الممكن اما الواحد وهو المط او الممكن وننقل الكلام
اليه حتى يدور او يتسلسل ونسوق الكلام الى آخره وعلى هذا لا يتوجه الايراد اصلا اذ الكلام
على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية قوله ولو وجدت لزم تحقق المعلول اذ افسر العلة المستقلة
بما يكون وجوده كافيا فى ترتب جميع اجزاء المعلول ولم يتوقف تأثيره على حصول شرط
لم يمتنع تخلفه عنها وح يمكن اختيار هذا الشق وهو ان المراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء
من جزءها

نعلم انه لو اريد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر فان الفاعل بالحقيقة بالنسبة الى المركب الذى
جميع اجزائه ممكن انما هو فاعل جميع اجزائه واطلاق فاعل ذلك المركب على فاعل بعض اجزائه اصطلاح
مبنى على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ ولعل مراده هو من الفاعل المستقل هذا المعنى فيندفع
المعارضة المذكورة نعم يتجه المنع بان يقال لا نم ان المركب الذى جميع اجزائه ممكن يجب ان يكون له علة
تكون هى بعينها مؤثرة فى كل واحد من اجزائه بل انما يجب ان يكون لكل واحد من اجزائه علة مؤثرة
فى كل جزء ويح فيقول علة مجموع الآحاد ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية وينسوق الكلام قوله
وعلى اصل الدليل منع آه لا يخفى على من له مسكة انه كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة
واحدة كذلك الممكنات المتكثرة تحتاج الى علة متكثرة وان كل واحد من الآحاد مغاير للسلسلة باسرها
كيف والسلسلة باسرها كثير وحده داخل فيه كل واحد من الآحاد وليس كل واحد من الآحاد كذلك
فالحاجة متعددة الى علة هى مجموع علل تلك الآحاد وهو غير كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد
وذلك بين لا ستر فيه ثم على ان مجموع علل الآحاد وهو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية
فان السلسلة المؤتلفة من ما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير فهكذا جميع تلك السلاسل
التى يشتمل عليها السلسلة المتقدمة مما قبل المعلول الاخير مجموع علل تلك الآحاد قوله فتلك
انما تمكن بحذو عبارة آه اقول انت تعلم انه كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك بعض الممكنات الى علل
ويح يصح الترديد على تلك الممكنات هى بعينها نفس الممكنات المعلولة او داخلة فيها او خارجة عنها
وكان الشارح توهم ان ذلك الترديد مبنى على كون تلك السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا فى
كلام القائل الذى اعترض عليه ما يوهم ذلك وما يقال من ان وجودات وجودات الآحاد غير وجود كل
منها فكلام خال عن التحصيل بل اقول ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان معاير الجميع لكل
واحد من اجلى البديهيات كما سبق قوله فعلة ان يكون متقدما على معلوله لان له اقول لان المراد
بالمؤثر قوله لان المؤثر فى المجموع هو المؤثر المستقل على ما سبق والنظم الطبيعى يقتضى تقدم
اثبات المؤثر المستقل على ابطال كونه جزءا او عينا قوله فالاولى ان الجملة التى تعرض لها الالوف
اقول هذه المنفصلة ممنوعة بل الجملة التى تعرض لها الالوف منتشرة فى جميع السلسلة فانه اذا اخذ جزء من
اجزاء السلسلة وترك ستمائة وتسع وتسعون جزءا ثم اخذ جزء واحد وترك مثله وكذا الى
غير النهاية تكون هذه الجملة من الآحاد يعرض لها الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه
الجملة فى احد الطرفين فان قيل تطبيق عدد الالوف على آحاد ليظهر اسعاف الزيادة الى جانب اللاتناهى
كان

قوله

كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتأمل قوله وليس المراد ههنا العلة والمعلولية
مطلقا بل العاعلية آه اقول اى العلة الفاعلية الموجبة لا مطلق الفاعلية وانت خبير بان سياق
كلام المص يقتضى ان مقصوده مما ذكره من قوله والفاعل مبدأ التاثير الى ههنا بيان
احكام العلة الفاعلية وان جرى بعضها فى غير العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل فيه والله
ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله ويتكافئ السان آه الظاهر ان مقصود المص ان
نسبتى العلية والمعلولية متكافئان فى جانبى الوجود والعدم يعنى ان كلما هو علة للشيء
فوجوده علة لوجود المعلول وعدمه لعدمه وكذا ما هو معلول لوجوده معلول لوجود
العلة وعدمه لعدمها ويح يسمى العلية والمعلولية على اطلاقهما لا على عمومهما فان ذلك لا يستلزم
ان يكون الحال فى خصوصيات العليات كذلك وكان يرد عليه ما اورده الشارح على تو
جيهه وقول المص بعد ذلك والفاعل فى الطرفين واحد بيان لكون العلة الفاعلية لوجوده
فاعلا لوجود المعلول وبعدمه فاعلا لعدمه دفعا لتوهم من يزعم ان العدم ليس اثرا للفاعل
وانه يستغنى عن العلة لانه مستمر من الازل وتقطع الفاعل استمراره بالايجاد وكلا تكرار لا يقال
وجود المعلة علة لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول كما ان وجوده السابق علة لوجوده
كذلك عدم وجوده علة لعدمه قوله اقول مردود بانه يجوز ان يكون له لا يخفى انه بعد تسليم
ان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لامر وجودى وكون عدمه محالا لا يبقى عليه فان عدم
العلة الاول معلول لعدمه لانا نقول كما ان وجوده السابق علة لوجوده كذلك عدم وجوده
السابق علة لعدمه وعدمه علة لكن لما كان العلة ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا بالغير فلو
كان الواجب علة لامر عدمى لكان عدمه لامر وجودى والتالى باطل فالمقدم مثله لا يقال عدمه
مح فجاز ان يستلزم المحال وهو علية لامر موجود لانا نقول الملزوم ههنا هو ما فرضنا من
كون الواجب علة لامر عدمى فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودى وهذا اللازم
مح سواء كان ذلك العدم محالا اولا فالمفروض المذكور مح فافهم قوله مردود بانه يجوز
انه من البين ان الامكان علة للاحتياج والاحتياج نسبة تقتضى محتاجا اليه فكل ممكن فله
امر يحتاج اليه سواء وجد او لم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم
يكن موجودا اولا فكل ممكن علة بحسب نفس الامر ممتنعا كانت تلك العلة او ممكنا موجودا
او معدوما فالملكة المذكورة تكون معلولة لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون عدم
ذلك الوجود

على تقدير عدمها والمفروض كون امر وجودي آخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان
الوجودي علة للامر العدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي وهذه الملازمة
ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه عليه المنع الذي ذكره الشارح نعم يبقى الكلام ههنا في بطلان التالي
بناء على ما تعاقب تلك العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة
للمكنة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض علة للعدمي ويندفع بانه
على تقدير تحقق الامر الوجودي المفروض علة للامر العدمي لا يخ اما ان يوجد الوجود الذي هو علة الممكن
اولا وعلى الاول يلزم اجتماع المستقلتين وعلى الثاني يلزم اجتماع علتين مستقلتين لانتفاء الى الانم اجتماع
النقيضين على تقدير الاول لجواز ان يتخلف احدهما لفقدان الشرط لانا نقول الترديد في العلتين
المجتمعتين شرايط التاثير فانا نقول على تقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر العدمي مع
جميع شرايط التاثير لا يخ اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة الممكن مع جميع شرايط التاثير ايضا اولا
وتسوق الكلام له فتفكر فوح لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرايطه اقول انت خبير
بانه لا يكون العلة الفاعلة لتلك الماهية موجودة بشرايط التاثير يكون علة العدم انتفاء
الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا ولا شك ان مراد من يقول بهذا التوجيه
ان انتفاء الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول هذا ولو استدل على هذا المطلب بانا
نعلم قطعا ان انتفاء الممكن كاف في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في
عدمها او لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف اذا لم يختلف حال الشيء وجوده
وعدمها بوجه آخر وعدمه لم يكن الآخر علة له قطعا لم يتجه عليه هذه الشبهات فوح ويرد عليه ان الفاعل
له القابلية اما عبارة عن كون الشيء متهيئا لقبول الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد و
اما عبارة عن كون الشيء جايزا الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد به الامكان الذاتي واذا اعتبر
معهما تحقق شرايطهما وارتفاع الموانع عنهما لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه وامكانه
او استحقاقه وكذا اذا اعتبر معهما شرايط التاثير وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه التاثير
بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية لا يصح وجود المعلول بل يصير به
متهيئا له او يمكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه فاعل متصف بالفعل فانحل الشبهة
وكان منشؤها عدم الفرق بين القابلية وبين المعلول بالفعل عن الاتصاف فانه بالحقيقة هو
المعلول لا القابلية فتامل فوح فامكان الوجود بامتناع عليها من جهة واحدة لا اقول الفاعلية
والقابلية

بالتاثير

فانا ليست ... مع ان الكلام في القابلية للقبول بالفعل اي تاثر الانفعال للفاعل وان الفاعل انما يكون ...

والعاقلة امران مختلفان لاختلاف لوازمهما فلا يكونان من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين
ساتقتضي عليهما ونبهم المط فوح وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم ان يكون لكل شخص له الطبايع
ان مراد المص انه ليس ماهية مقتضية لعلية شخص اخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا الى الخصوصية
ويكون مقتضى الماهية ان يكون علة لشخص آخر وح يكون كل فرد منها علة الشخص اخر بشخص مخصوص
فيلزم لاتناهي اشخاصها كما ذكره بلا ريبة وليس مراده كون ماهية مقتضية لعلية شخص معين
حتى يرد ما ذكره الشارح من انه لا يلزم ح كون كل فرد علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي
الاشخاص فان ذلك مما لا يذهب اليه الوهم كيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلول
علة لنفسه فوح وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية انت خبير بان مفاد كلام المص نفي كون الشخص
من العنصريات علة لشخص آخر بسبب ماهيته وقد نسب العلة والمعلولية الى الشخص وجعل الماهية
منشأ لتلك العلية وح يظهر معنى احتياج المعلول واستغنائه عن خصوصيته فوح و
يرد عليه وعلى الدليلين انه يمكن ان يكون مراد المص انه ليس الشخص من العناصر لماهيتها المشتركة
بينه وبين ساير الافراد علة لشخص آخر وهذا الحكم يعم المشاركات الجنسية والنوعية لا يتوقف
على تساوي اشخاص العناصر في الماهية النوعية فتدبر فوح لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات
له فيه نظر لانه صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن راي كلي وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا فان
قيل هو بصدد المص الفعل بالصادر منا وليس في افعالنا ما لا مثل له من نوعه فلا يرد النقض قلنا
على تقدير التسليم اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه ولم لا يجوز عن راي كلي منحصر فيه
ان لم يكن نوعه منحصرا كما قيل في علم الواجب بالجزئيات ان كلا منها معلوم له بوجه كلي منحصر في ذلك
الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد وبين الوصف المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول
عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان واعلم انهم اثبتوا في الفلك قوة شاعرة
جسمانية لها الادراك الجزئي هو مبدأ الحركات الشخصية متمسكين بان الراي الكلي لا ينبعث عنه
شوق جزئي ويرد عليه النقض المذكور وما قيل في الجواب من ان النفس مع ارادة الكلية
امرها وان العلة العامة لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان تقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن
العلة لا يدفع ذلك بل دليل آخر فوح ويدل على مغايرة الشوق كون الانسان مريدا لما لم يرد
الذي يعم الشهوة والغضب حكم بان الشهوة مفقودة في الدواء البشيع وقال الاستاذ المحقق

قدس سره في اوايل حواشي شرح التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا
النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كالا
كالملذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر طبعه كشرب الدواء المر عند المرض و
لذلك قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات قد يؤاخذ عليها
دون النفرة انتهى وكلام الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان
بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام
بحث نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه قوله فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اه
لا يخفى ان مثل ذلك لا يلايم المقامات الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية في حيز المنع فانه
لو اريد بالارادة الميل الاختياري كما هو المشهور مقابلة الشوق المفسر بالميل الجبلي الغير المقدور فورود
شيء من الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للعاقل التصديق بالغاية وكانت الغاية
امرا ضروريا ومن مهماته جدا ولم يكن ثمة مانع يترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار
كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل فبقاء الفعل الاختياري
قد يترتب على الشوق دون الارادة على ما ذكره الشارح من ان القول بان مباديها ارادية بناء على الغالب
لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة الى شوق اليها ولكن نعلم بالوجدان انتفاء ذلك الا فيما يتشوق
الى الحالة المسماة بالارادة بل لا يتصور الارادة في الفعل اصلا انما يشتاق الى الفعل المتصور
المصدق بغايته كما يشهد به الوجدان وان اريد بها الميل التابع للروية لكون وصفه بالاختياري
باعتبار ان مبدأه هو الروية اختياريا فنسلم على ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم بأسرها
خالية عن هذا الميل لفقد الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد يخلو عنه كما اعترف به
بل نقول الافعال التابعة للشوق الغريزي اكثرها خالية عن المصلحة العقلية والشرعية ثم الافعال التابعة
للعقل اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي فهي تابعة للارادة بدونه فاكثر الافعال الاختيارية ثمة
اما على الشوق بدون الارادة على هذا التفسير او بالعكس فلا دليل في الاغلب على ان الارادة كما ذكرها
لا يقال لعل الشارح لم يفسر الارادة بما فسره السيد قدس سره فلعل الارادة عنده هو الاجماع الذي يلي
الفعل سواء ترتب على الروية او لا والشوق لحالة ما غير ما ذكره الشارح ويظهر ان العالم يترتب الفعل على كليهما
لان الارادة لازمة لكل فعل اختياري والشوق موجود في اكثرها بناء على ان الافعال الاختيارية الصادرة عن الشوق
الغريزي اكثر من الافعال المخالفة لها لانا نقول هذه الاكثرية ممنوعة فان الافعال العادية والشرعية اكثرها
مخالف

مخالف لمقتضى الشوق الغريزي والافعال التي هي مقتضى الشوق الغريزي ايضا اكثرها يصدر
على وجه يتضمن خلافه بل يخالف مقتضى الشوق كالاكل والشرب وغيرهما فانها في الاغلب يراعى
فيها الرسوم العادية او الشرعية المخالفة لمقتضى الشوق الغريزي كما يشهد به الاستقراء وبالجملة
لا نسلم كون الافعال التي هي مشوقة بحسب الغريزة اكثر مما ليست بمشوقة قوله بيان ذلك ان المتحرك
على المسافة فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفي فيها التعقل وقطع
المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة او الاجزاء على سبيل التعقل ولا على سبيل التخييل لجواز ان يدرك
او لا جزء منها فيقطعه ثم جزء اخر وهكذا وبهذا الاخير وجه دفع اذ ح يكون في كل قصد فلك الجزء
المتصور تمام المسافة المقصودة وبذلك يحصل الغرض من هذا الكلام ويحول السابق تقدير
المسافة والارادة المتعلقة بها لم يبعث من التصورات المتعلقة بجزء والارادات الجزئية التابعة لها قوله
ثم السؤال ان كان دفعة فهو ممتنع لان في هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معيتها بالزمان فالبحث
لا يحتمل لان الكلام في العلل وان كان المراد معيتها بالزمان فلا نسلم امتناعه والشق الثاني اذ
تلك المعية لانه على تقدير الثاني ايضا قوله مع ذهوله لا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك
بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا غشيته ظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن
السير فكما ان الحركة مستمرة على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمرة على هذا النهج واستمرار
تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة
يستدعي ادراكا واحدا مستمرا على سبيل التدريج نعم اذا تعددت الحركات كما في الخطوات المتعاقبة
كان هناك تصورات متعددة لمسافات متعددة لكن لما صارت تلك التصورات ملكة للنفس
تصدر عنها بسهولة من غير تعمل فربما يشتبه الامر فيتوهم انه لم يدركها او ينسى ادراكها ومن
البين ان الادراك شيء واحد وادراك الادراك شيء اخر قوله فيكفي فيها تخيل المسافة الى ان قال
بان الامر الغير القار لا يتعين الا بالامر القار الا ما ينضم امر غير قار كما سبق والحركة التوسطية وان كانت
امرا قارا مستقرا من مبداء المسافة والى منتهاها لكن يلزمها من سيلان النسبة الى الحدود المفروضة
في المسافة على سبيل التعاقب فهي وان كانت قارة بحسب الذات فهي غير قارة بحسب العارض فيعود
الكلام في ان العارض الغير القار لا يمكن استناده الى امر قار بانفراده بدون انضمام امر غير قار
قال في الهيات الشفاء في فصل بيان الحركة العرضية للسموات ونقول انه لا يجوز ان يكون مبداء
حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانه قد اشار الى الحمل قوله

وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال كما وقع في عبارة كثير من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض القائمة
بالمادة بناء على انه يتقومها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ذلك خرج جميع الاعراض ضرورة
قيامها بالمحل المتقوم بعلته ثم لا يتوهم من ان المص اراد بالموضوع ههنا المحل المستغني عما
حل فيه وادعى ان العرض الحال في عرض تشخص بموضوع ذلك العرض لا به ولو كان حكم بالمباينة بين الموضوع
والعرض فيبين الفساد لان المص سيذكر كون الموضوع من جملة المشخصات في المسائل التي يترتب
عليه امتناع انتقال الاعراض والدعوى التي نسبت اليه من نفي مدخلية العرض في تشخص العرض
العرض القائم به مما لا اشعار به في كلامه اصلا وبعد من شأنه ركاكة بها جدا بل الفطرة السليمة
تشهد بفسادها ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال القائم بعرض من موضوعه الى
عرض آخر قائم بمحل ذلك الموضوع واما حكم المص بالمباينة بين الموضوع والعرض فمستند الى اعتباره
في الموضوع عدم قيامه بالعرض فيشبه ان يكون تحرك الشارح بقوله المتقوم بنفسه ح فلا وجه
للنقض وينتظم المذكور كما لا يخفى وسيجيء لهذا تتمة تفصيل قوله اي الاختصاص الناعت
ههنا شك وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة
فبطلانه ظاهر بناء على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح حمله عليه
بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بصاحبه بل المعروض بعارضه والذي قاله بعض الوجها
اليه من ان هو مثل السواد كما يعلم من كلام القدماء فقط ولما على عرف الجمهور فبان يقال المراد
انه يكون المختص هو السبب القريب لكون الجسم اسود فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه صريح
العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة المالك بل صفة المالك بالذات انما هو الاضافة التي له الى المال
اعني التملك والمال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالطبع وهذا الاختصاص لا يتحقق الا فيما له
حصول في الآخر على وجه الشيوع بحيث لا يكون له جزء متميز عنه في الوضع كما في باطن الوتر الكائن
في الحائط ولا يكفي ذلك بل لا بد ان يكون له مع ذلك حاجة والحاصل انه تصور الاختصاص الذي
للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد الاختصاص
اختصاصا خاصا بالموصوف فانها لا يشاركها فيه غيرها ويفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانحاء
الأخر من الاختصاصات هذا واما تفسير الحلول بالكون في آخر لا كجزء منه ولا يصح انتقاله منه فهو
تفسير اللفظ بسبب المعاني التي يطلق عليها اللفظ حتى يزول الشبهة التي نشأت من اشتراك الجسم
في معنى واحد ينبه عليه بالمثال كما ذكره الشيخ والاول تنبيه ابتداء على نفس المعنى ولا يلائم التأمل
ههنا

ههنا لانه اذا علم الوصف بانه لا يصح انتقاله لم يكن من المسائل والمص يستدل عليه
بكون الموضوع من جملة المشخصات قوله ومعنى ما ههنا اذا وجدت كانت لا في موضوع
هذا اذا اعتبر في الماهية الكلية ظ لكن يخرج الجواهر الشخصية ظاهرا وان لم يعتبر فيها الكلية يخرج
الواجب من حيث انه لم يتبادر من هذه العبارة مغايرة الماهية للوجود ولعل هذا اسلم وكان
في كلام الشارح ايماء الى الوجهين فتأمل قوله وجعل المادة من اقسام المقارن للمادة في
خزازة قبيل الخ ازتان انما يكون اذا كان المراد بالمقارن مقارن المادة كما حسبه الشارح
واما اذا حمل على المقارن لجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و
بالمفارق ما لا يكون كذلك فلا خزازة اذ كل من الهيولى والصورة والجسم مقارن لجوهر
آخر بهذا المعنى دون العقل والنفس وح سيعلى ان يراد بالمقارن في الفعل ما يكون فعله
مقارنا لجوهر آخر بهذا المعنى دون العقل والنفس وح ينبغي ان يراد بالمقارن في الفعل ما
يكون فعله مقارنا لجوهر مقارن بالمعنى المذكور واقول هذا مع انه تعسف وحمل الكلام على ما
لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم يثبت شيئا الاصطلاح على
هذا المعنى لان المقارن والمفارق اذا اطلق في عرفنا لغير الما يتبادر منه مقارن المادة و
مفارقتها دون المعنى الذي ذكره ولا قرينة على ذلك المعنى يحمل على خلل آخر وهو ان المفارقة
بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليستا مقيستين الى شيء آخر فان المفارقة ذاتا بالقياس
الى جوهر يكون الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر والمفارق عين الاشارة الى الآخر
والمقارنة فعلا ليس بالقياس الى ذلك الجوهر ضرورة ان النفس ليست مقارنة في فعله له
لجوهر يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى بل بالقياس الى جوهر يكون هو مقارنا لجوهر
آخر بالمعنى المذكور كما اعترف به فيختل الكلام عن الانتظام ويفوت التقابل بين الاقسام ثم المقارن
فعلا بالمعنى المذكور يصدق على المقارن ذاتا او فعلا على تفسيره اللهم الا ان يراد بالمفارق
بالذات المفارقة عن جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه وبالمفارق فعلا المفارق عن
جوهر مقارن لجوهر آخر بهذه الحيثية فيصير المعنى اما مفارق عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا
وعن جوهر مقارن يتحد معه في الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق عن جوهر يتحد معه في
الاشارة ذاتا وغير مفارق عن جوهر مقارن لجوهر آخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو النفس او
مقارن لجوهر يتحد معه في الاشارة الى آخر التقسيم فيكون المقارن في الفعل منفيا الى المقارن الذي هو

اقسام الاقسام فيتبع الحزازة الناشئة من عدم دلالة اللفظ على المقصود ولعمري تحمل الحزازتين المذكورتين مع
حمل اللفظ على المعنى المتبادر الى الفهم اعذب كثيرا عند الذوق السليم مما ذكره هذا القائل لانه اذا حمل
المقارن على ما يقارن وجوده وجود المادة تشتمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشيء في زمان وجوده
وايضا اندراج المادة في مقارن المادة على سبيل التغليب ليس ببعيد ونظير هذا ما جعل النوع
داخلا في ذاتي ولا في الداخل في الماهية ولا فساد في استعمال لفظ المادة قبل ان يخرج من التقسيم
على ما يعلم عن قريب واما حمله هذا القائل فيه اضواء على مثل هذه الحزازة لانعلم اصلا من اللفظ ثم
اقول لولا المحافظة على المعنى المتبادر امكن ان يفسر المفارق بما لا وضع له والمقارن بما له و
ضع بل يراد المقارن للوضع والمفارق عنه فيندفع الحزازتان بل لا يبعد ان يقال ان المقارن
لما استمر وقوعه في عرف الفن في مقابلة كان شاملا لنفس المادة اصطلاحا وان لم يشتمل لغة
قوله اما ان تركب منهما اي من الحال والمحل وهو الجسم بناء على مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه داخل في
المركب من الحال والمحل بناء على ما سيصرح الشارح في حلول الصورة النوعية الاولى في الهيولى
وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية على النقض الى مجموع الصورتين
في لزوم تداخل الاقسام في الصورة الجسمية اللهم الا ان يراد بالقسم الاول ما يكون محلا فقط اي
لا يكون حالا فان قيل بحلولها في مجموع الهيولى والصورة الجسمية كما هو التحقيق حصل الهيولى ثانية لزم
تداخل الاقسام فان مجموع الهيولى والصورة الجسمية داخل في الجوهر الذي يحل جوهر آخر وفيما تركب
من الهيولى والمحل ايضا اللهم الا ان يعتبر في القسم الثاني نفي القسم الاول بقرينة المقابلة فيصير
حاصل التقسيم اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة او لا فاما ان يكون حالا الخ وحينئذ يدخل مجموع
الهيولى والصورة الجسمية في المادة فقط فيكون المادة اعم من الهيولى الاولى والثانية و
يمكن الجواب عنه بما اشار اليه الشارح في المقام فان هذا التقسيم الى اجناس الجواهر او ما هو
في مرتبتها ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بل وحدتها بمحض الاعتبار والهيولى والصو[رة]
فانهما ماهية جنسية لهما وحدة حقيقية وكذا مجموع الهيولى والصورة فان الماهية المتحدة بالوحدة
الحقيقية هو مجموع الهيولى والصورة فيندفع النقض بها والمجموع الهيولى والصورة الجسمية
فان لم يسلم ان له وحدة حقيقية فلا اشكال الخ يندفع تداخل الاقسام على التقدير الاخير وان
سلم فيدخل في الجسم ويكون الجسم الخارج من التقسيم اعم من مجموع الهيولى والصورتين
الهيولى والصورة الجسمية فتامل قوله قال الامام لا بد من الدلالة لا يقال هذا لا يدل على
تقسيم المص

المص لانه قسم المقارن الى المادة الى الاقسام الثلثة وعلى مقتضى تقسيمه يكون الجسم هو المقارن
للمادة الذي تركب من الحال والمحل والمركب المذكور في البعض خارج عن المقسم لانا نقول على ما
خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي يحل جوهر آخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على
مقتضى كلامه قوله فانه لا استبعاد في وجود جوهر قيل الحصر استقرائي واحتمال قسم آخر لا يدفع
عدم ولا يبطل الاشكال واقول لا بد في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء قسم آخر ولم
يتيقن وذلك في مادة النزاع منتف كما لا يخفى على من له مسكة وقد صرح بذلك الامام حيث قال لا استبعاد
في وجود جوهر اه فكلام متجه على دعوى الحصر الاستقرائي ايضا لان حاصله ان خلاف الدعوى
ليس بمستبعد فلا يكون دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون قطعية والشبهة انما نشأت من
عدم الملاحظة قوله ثم اورد تقسيما آخر لا يرد ذلك ايضا على التقسيم الذي اورده الشيخ
في الشفاء وهو ان كل جوهر اما ان يكون جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون جزء جسم او لا بل يكون مفارقا
للاجسام فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما
ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبريا عن المواد من كل
جهة ويسمى عقلا قوله والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة لا يخفى انه مدخل
الجوهر الجسماني الحال في جوهر آخر كذلك المقوم له في الصورة ولم يدخل الحلول في الهيولى قوله او جزء
منه منصوب عطفا على قوله او مدبرا وفي بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو غير جيد لان جزء النفس
لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولو ادخل جزء النفس بل جزء العقل ايضا في العقل وقيل اما ان يكون مدبرا
وهو النفس او لا وهو العقل سواء كان جزء النفس او العقل لم يبعد ثم هذا الجزء ينحصر في المحل اذ الجزء الحال
داخل في الصورة وخارج عن المقسم وهو ما لا يكون حالا وكذا الحال في جزء العقل قوله لما ثبت ان المحل
المستغني عن الحال هذا قرينة جلية على ما ذكرنا سابقا من ان يراد بالمتقوم به المستغني عن الحال
لكن قوله بعد ذلك في بيان المباينة بين الموضوع والعرض ان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه
والعرض ما لا يكون متقوما بنفسه بعين المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه كما وعدنا هناك
وح يظهر في كلام الشارح اضطراب لان المراد من قوله في تعريف الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه
ان كان هو المحل المستغني عن الحال كما يدل عليه كلامه هناك لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان
كان هو المحل الذي لا يقوم بغيره كما يشعر به ايراده في بيان المباينة لم يصح قولهم ههنا قوله لما ثبت
انه المحل المستغني عن الحال لان هذا اعم مما ذكر اذ العرض الذي يحله عرض آخر داخل في هذا خارج
عن ذاك و

وكذا ان كان المراد به ما يستغني عن الحال والمحل معا وعكس الاعتذار عنه بانه ليس هنا قول الشارح
من ان المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي بل انه جزء منه ولا يخفى بعده و
ايضا التقوم بنفسه ان كان بمعنى القيام بنفسه الذي هو مصداق نفي الحلول اعني حلول العرض في محله لم
يلزم معه نفي الاحتياج الى الحال وان كان بمعنى الاستغناء في التقوم عن غير ملخص لا استغناء عن
الحال والمحل فلزم خروج الاعراض مطلقا والحاصل انه ليس للتقوم معنى يستلزم سلب الاحتياج الى الحال
والمحل فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع تعيين هذا المعنى الى محض العناية من غير قرينة ثم ح
ينتقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا ان يعني به الاستغناء عن المحل مطلقا وعن كل الحال الذي هو
موضوع بالنسبة اليه ومباينته للعرض من غير تكلف لم يلزم من المباينة بين الموضوع والعرض ان لا
يكون مثل السرعة قائما بالموضوع فيخرج عن تعريف العرض اللهم الا ان يعني الحلول الماخوذ في التعريف
ما بالذات او بالواسطة وعلى هذا يكون للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة والعرض الذي يطرأ عليه عرض
آخر قوله لجاز ان يكون الجوهر جنسا لبعض ما تحته لا يخفى انه يرد مثل ذلك على الدليل الاول اذ يجوز
ان يكون جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض الاعراض بديهيا ويمكن حمل كلام المص على رفع الايجاب الكلي
لسرعة ذلك قوله بل المقصود من النفس هو المدبر للبدن هذا كلام مشهور بين القوم وفيه
نظر لان علم النفس بذاته علم حضوري والصورة العقلية في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية
فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هو الذات المخصوصة لا وجه من وجوهها كيف لا وعلم النفس بالمدبر
للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري فان قيل الحاضر بذاته هو النفس الشخصية والمدرك
بالوجه هو مطلق النفس قلنا اذا كانت الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا
حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما ذكره في براهينه الكيفيات المحسوسة كالالوان
وغيرها الا ان يقال ان تعقل النوع بديهي معين لا يقتضي بديهية النوع انما المقتضي لها بديهية الافراد اذ به
ح يتنبه العقل للمشترك الذاتي والمحقق ههنا بديهية فرد فقط اذ كل احد لا يعلم بالعلم الحضوري الا نفسه فتامل
والاولى ان يقال انما يكون الذاتي بين الثبوت اذا تصور الذاتي والشيء كليهما بداهتهما ولا نعلم ان مفهوم
الجوهر متصور بذاته فان ما يعلم منه عرضي له ولعل ما هو كنهه بين الثبوت له قوله وظ انهما ليسا منها
انما ينفي التردد في كونهما من عوارض الماهية من حيث هي لا في كونهما من عوارض الوجود الخارجي لظهور
ان الوجود الخارجي لا مدخل له في كون الشيء جوهرا او عرضا فتدبر قوله وما يقال من انه يلزم تقوم
الجوهر بالعرض له لعل المراد التقوم الذهني كما نبه عليه السيد المحقق قدس سره فلا يرد ذلك قوله
متقوم

متقوم لذلك الجوهر كما في الكبرى على ما هو المشهور واما تقومه بعرض قائم بنفس ذلك الجوهر
فح وكذا تقومه بعرض قائم بجوهر آخر مباين له وصفا غير داخل في قوامه كتقوم زيد مثلا بالعرض
العام بغيره قوله فلا يجوز قيام العرض الواحد الاولى ان لا يختص بالعرض كما في المتن ليشمل الصورة
قوله فيلزم ان لا ينفصل اثنان في الاثنينية لو قيل ان اريد انه يلزم ان لا ينفصل عندنا يعني
عدم اطلاعنا على وجه الامتياز فهو غير مضر ولئن اريد انه يلزم ان لا ينفصل في نفس الامر فالملازمة ممنوعة
قوله بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية لكن العقل الحكمي يعطي الحكم بامتناع حلول شخص في محلين
مختلفين اذ العقل يحكم بديهة ان العرض القائم بشيء غير قائم بشيء آخر من غير توقف على ملاحظة
سقط ولو جوز العقل قيام العرض الواحد بمحلين لم يجزم بالمغايرة بينهما بل توقف الى ان
يبين له عدم قيام هذا العرض بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع التصورين او
تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد وكذا يستلزم ان لا يجتمع النقطتان في خط واحد والخطان
في سطح واحد والسطحان في جسم واحد لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات
بل تصور كل مفهوم مغاير لتصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق لكل نسبة تغاير التصديق
بالنوع والذي يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور عمرو
والتصديق بقيام زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا
وان كان شخصا من اشخاص الانسان وليس تحصله منتظرا بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم به من
حيث انه يعقل التحصيلات الذهنية التي يلحقها باعتبار قيامه باشخاص الاذهان فهو الكلي ونوع
مغاير في ذاته للعلم بغيره واما النهايات فانما تعدم بحلول واحد من شيئين مختلفين فان الخط مثلا
من حيث انتهاء مخصوص موصوف بنقطة معينة ومن حيث انتهاء آخر موصوف بنقطة اخرى فالموصوف مختلف
بالحيثيتين فتامل قوله وايضا لو جاز حصول عرض واحد له اذ يلزم من كل منهما ان يكون
شيء واحد في زمان واحد مباينا للنفس في الاشارة الحسية وهو باطل بديهة ولكن ان يقال هذا انما يلزم
من تجويز قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين في الوضع اما لو جوز قيامه بمحلين متحدين وضعا فلا
يلزم من تجويزه تجويز كون الجسم الواحد بمكانين فان قياس حلول العرض في المحلين على حصول الجسم
في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا الحكم كان قياسا فقهيا غير مقبول قوله وعلى تقدير تسليم جاز ان يكون
صعوبة الانفكاك اه اولا العرض القائم باحدهما او منع الملازمة في قوله والالم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما
قوله ويظهر جواب آخر من قول اليه ما ثم وهو ان يقال يجوز ان يكون صعوبة الانفكاك بعرض قائم بالمجموع قوله

اقول لان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج وذلك لان المقتضى بذلك هو علاقة الانفصال
الساعت وهو المشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شيء بامر اعتباري من دون اتصاف اجزائه باجزاء
ذلك الامر لجاز عنده اتصاف شيء بامر موجود من غير اتصاف اجزائه باجزائه الاترى ان الدليل على استلزام
انقسام المحل انقسام الحال يجري في الاعتباريات من غير فرق قوله لكن البديهة يشهد بان ذلك الامر اولى
هذا ام وكيف يسمع في مثل دعوى البديهة مع ان جمهور المتكلمين يدعون البديهة في انتفاء الحكم
الخطوط والحالة هذه ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا ثم اقول اذا قطعنا المخروط بنصفين طولا من
راسه الى قاعدته فاما ان يقال بانقسام النقطة بقطعتين مع بقائها بالتشخص او بصيرورة النقطة
الشخصية نقطتين فاعلين بحالين لا بطريق الانقسام بل بكونهما هذه وتلك او بانعدام النقطة وصيرورة
آخرين او بانتفائه موصوفا بالكثرة بعد ما كان موصوفا بالوحدة واما اذا افرزت قطعة من المخروط
من جهة قاعدته كالوضعة وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة بل يجوز ان يبقى بعينها
قايما بتلك المحل الذي كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتفريق سواء جعل محله القرب المقدار او الجسم فتقرر
ان ما استشكله ليس مشكلا على شيء من المذهبين وقد اختار بقاء المحل بعينه بعد التفريق
وح لا يلزم انتفاء النقطة فلا يلزم اشكال فلا وجه لاستشكاله اصلا وقس عليه حال المكعب المقطوع
والا انحصر نوعه في شخصه ودعوى امتناع انحصار نوع عرض باق بشخصه ممنوع قوله اقول فيه نظر
لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة له اقول العقل السليم يشهد من توارد الموضوعات
على وصف واحد بل اذا لاحظ تزايل امور على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والمتزايل
هو الوصف الحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات قوله لانا نقول باي طريق عرفتم آه
اقول هذا غير موجه لان المناقض منع والمجيب مانع فطالبته بالفرق خارج عن قانون التوجيه
لانا نشاهد ان الجسم المتشخص له فان قيل بعض الاجسام لا يتضح عليه الانتقال من الحيز وبالجملة لا نشاهد
انتقال بعض الاجسام مع بقاء تشخصه قلنا انتم الكلام وفي المكان اغناء في بيان ما راح من جملتها صحة انتقال
الجسم عنه نظرا الى مجرد النسبة المكانية فتامل قوله فاذا انتفى ذلك الجزء الذي حصل التشخص له لزم
ان ذلك الجزء الامر الذي هو المبدا القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي وصف بان نسبته الى الشخص
نسبة الفصل الى النوع كما هو ظاهر السياق لم انه يلزم من زواله زوال الشخص ولكن لا نم انه يلزم من
زوال المحل زوال ذلك الامر لجواز تعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفاء المحل المعين انتفائه
ولزواله بسبب ذلك لا امر فلا نم انه يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب آخر وهذا اصل المنع
قوله

قوله وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء يعني انهما اما تحلل السكنات و
عدمه او مجرد اضافتين وعلى التقديرين لا وجود لهما في الخارج وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض بالعرض
الاعتباري كاف في المطلوب اذ لا فرق في انقباض العقل بين الاعتباريات وغيرها فان جاز اتصاف
الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود اذ النسبة مشتركة نعم انما يظهر الفرق بناء
على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية في التحيز قوله الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به لا يقال
غاية الدليل اذا كان التحيز موجودا في الخارج ولعلهم يمنعون لانا نقول المراد به الاين وهو موجود
عندهم قوله والا لزم اشتراط الشيء بنفسه لا يقال انما يلزم اذا فسر القيام بتبعية التحيز
واما اذا فسر بتبعيته تحيزه لذاته فلا اذ اللازم منه تقدم ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول
اذ فسر بذلك بعض نسبة الاعراض الى محالها التي غير محل لان تحيزها تابع لذات تلك المحل مع انها ليست
قايمة بها قوله اذ لا بد ان يعم التحيز اولا بالجوهر فمراده ضرورة انه ما لم يتحيز اولا لم يتبعه الغير في التحيز ولا
معنى لكونه مبدا الابعاد الجسمية فتامل قوله ان اوصاف الباري تع على هذا الرأي للقائلين بوجود
الصفات الزايدة على الذات قوله يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك اه فيه نظر اذ لا يمكن
وجود الخطوط المذكورة في الافلاك مثلا بناء على اصول الفلاسفة مع انهم عرفوا الجسم بهذا
التعريف ويمكن يجعل بامكان حصولها فيها نظرا الى موادها ولان امتنع بسبب الصورة النوعية فيعمم
والامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير قوله ولعله عدم تقيد مع قيد الامكان بل الحاله
اقول لم يجعل الشارح معنى العرض المذكور ههنا وجمعه ان كل ما متد له فهو في ذاته صالح
لان ينتزع منه شيء دون شيء بمعنى انه يمكن للعقل ان ينفصله بمعونة المتخيلة التي من شانها التركيب
والتفصيل الى اجزاء متلاقية عند حدوده وفاصل امتداده امعيا الى اجزاء معينة على الوجه
الجزئي يسمى هذا تقسيما وهميا واذا حكم بان هذا الامتداد المعين مثلا وكل جزء من اجزائه يقبل
التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وهذا حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الوهم
وظن ان المجردات لا يقبل فرض الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم فيها وهو كاذب ايضا العقل
هناك يخرج ما هو موجود فيه بالقوة الى الفعل في التعقل والتوهم وههنا انما يخترع ما ليس موجودا
فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظ وانما يسمى الاول بالعرض الانتزاعي والثاني بالعرض الاختراعي
واكثر ما يستعمل العرض الاول بلفظ في ويقال فرض الانقسام في الجسم فلما استعمل الثاني جعلنا
نقول فرض الانقسام في المجرد بل الشارح فرض لانقسام المجردات وليت شعري ماذا يقول الشارح

في قبول القسمة الذي جعلوه من خواص الكم المفسرة بامكان تحقق الانقسام فيه كما اشرنا هنا مع
ان الكم المتصل ينعدم بالكلية بطريان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه وبامكان فرض
الانقسام على المعنى الذي فهموه يلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا كله مع انهم عن آخرهم صرحوا
بان النقطة لا تقبل القسمة الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام عرضا والسطح عمقا وقد عرفوا الكم
المتصل بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها
حد مشترك هو نهاية لكل منها قوله ولعل الابعاد تكون على هذا الوجه اه قال في المواقف هذا التقييد
ليس لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا
لا على هذا الوجه انما هو السطح والجوهر لا يساويه قوله لا يخفى ان قوله فان الجوهر اه دليل على عدم كونه للتميز
وكونه لتحقيق الماهية معا فانه اذا لم يكن الجوهر القابل للابعاد الا كذلك كان في العلم به مرتبة انكشاف
له ولم يحتج الى هذا القيد للاحتراز وما قاله الشارح لا يخرج عن كما لا يخفى قوله لا للاحتراز عن السطح
ويمكن ان يقال العلة للاحتراز عن السطح الجوهري الذي يثبته قوم واستحالته عندهم لا تقتضي ترك الا
خصوصا في التعريفات الاسمية التي يذكر قبل اثبات وجود الموضوع وقبل الدلالة على استحالته بعد ما يدخل
فيها وليعلم ان تصور السطح الجوهري ليس تصور الجسم فانه لو لم يقيد لزم ان يكون تصوره تصور الجسم غايته
انه يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي فانه تصور مستحيل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء كل جسم فهو
متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهي من حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد ما
يقوم حد الجسمية وكذلك قد يعقل الجسم جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح برهان ايضاح العوارض
المطلوبة للموضوعات بالبراهين قوله لا دائما بالاداء اه هذا الاداء اما لانه اذا انتهى القسمة يلزم
يلزم وجود الجزء كما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف فيرد عليه ان ما يجب انتهاء القسمة العقلية
والوهمية قبل الفرضية فلا يلزم وجود ما لا يقسم اصلا لا في الخارج ولا في الوهم بل اللازم منه وجود ما
لا يقسم اصلا في العقل على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف ولو لم يكن موجودة لا في الوهم على الوجه الجزئي
ولا في العقل على الوجه الكلي لم يمكن الحكم عليها اما لانه يلزم منه تركب الجسم من تلك الاجزاء وهما والدليل
الدال على امتناع تركبه منها يعم التركيب الخارجي والوهمي بل وجود تلك الاجزاء في الوهم يمنع كما ذكره
في حواشي شرح حكمة العين وفيه انه انما يلزم التركيب الوهمي هنا لو لم ينته القسمة الوهمية قبل
الفرضية اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا يتجزى وهما ويتجزى بحسب الفرض العقلي
من الاجزاء التي لا يتجزى اصلا كما هو المطلوب انما يلزم تركبه مما لا يتجزى اصلا بحسب الفرض العقلي ودلالة الدليل
على استحالته

مما لا يلزم منها لا وجود تلك الاجزاء في العقل على الوجه الكلي ثم اقول الاولى ان يقال انما يمكن التقسيم
الوهمي والفرضي الى اقسام لو فرضت موجودة فتألفت لحصل من تلك الاقسام مقدار يساوي
ذلك التقسيم وذلك ضروري اذا تمهد ذلك فلما بطل تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى على تقدير
وجودها بطل انحلاله اليها لما عرفت من انه لا ينحل الى اقسام يحصل من مجموعها ما يساوي ذلك
المنحل ويمكن توجيه الاداء على هذا الوجه فان قلت فيلزم انقسام الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت
تلك الاقسام موجودة والفت لحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقدار الغير
المتناهية غير متناه قلنا قالوا معنى قبول الجسم للانقسام الى اجزاء غير متناهية انه لا يحصل
الى حد لا تقبل القسمة واول المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان
مجموعها غير متناه بالضرورة اما اذا كانت متناهية فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتزايدة
الغير المتناهية يعني نصفه ونصف نصفه وكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع
والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية بما قيل معنى انه لا ينتهي بجزئيه الى حد لم يمكن للعقل
تجزيته فتلك الاجزاء متناهية على الولاء واما فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية
فممتنع بديهة فضلا عن المتزايدة وسيجيء لهذا تفصيل فان قلت فحينئذ يرد على الحكماء المحذورات
التي يورد على النظام التي مالها الى لزوم لا تناهي المقدار والنظام انما يقول بتألف الجسم
من الاجزاء المتناهية وما ورد على الحكماء الا اخذها بالقوة لا بالفعل وعلى ما قررتم لا فرق بينهما في
ايجاب اللاتناهي قلت النظام لما اخذ جميع الانقسامات بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء الغير
المتناهية غير منقسمة فورد عليه ما لا يرد عليهم اما النقض بوجود المؤلف من المتناهي وط
عدمه وورودها عليهم لانهم لا يقولون بالتأليف اصلا ولا مدخل للزوم اللاتناهي فيه و
كذا عدم لحوق السريع البطيء لانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا والبطيء لا بد ان يقطع جزءا
ايضا والا انقسم الجزء او سكن ولا يخفى عدم وروده عليهم اذ عندهم كلما يقطع السريع والبطيء
يقطع اقل منه واما امتناع قطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه فقد مر انه مشترك اذ لا فرق
بين الاجزاء الموجودة بالفعل والقوة في ان الحركة يأتي عليها وان تعالى في دفعه عن الحكماء ساق
في دفعه عن النظام كما ذكره الشارح وغيره لكنا سنبين هذا كي نقول لو كان انه يختص ورود بالنظام
قوله والآن حاصل فيه طرفه الفوقاني اه هذا توهم بل يفهم ان الطرف انما يقوم بجزء من الامتداد
وليس كذلك كيف وجزؤه ايضا امتداد وله اجزاء وليس جزء اولى من جزء لكونه موضوعا للطرف فالاولى
ان يقال

الاشارة الى احد الطرفين عن الاشارة الى الاخر والا فاساس الاخر بعينه ومقارنة الاسارين يستلزم
جواز عرض شئ دون شئ فيه بالبديهة مو ح والسواهد تحكم باختلاف الجهات والاطراف حما هو متميز بالذات
ومال للمكان دون غيره فان الاول على المكان يحجب اطرافه عن التماس فيتميز جهاته بخلاف الثاني واعز ذلك
بوقوع ذلك التميز بالذات في الهواء مثلا فانه لا محالة اذا سبق اتصاله فيتميز طرف عن طرف مو ح لنم لم
تكون مسافة الجزء الذي يلي المركز اه اقول انما يلزم ذلك لو لم يزد الدورات التي يلي المركز على دورات الابعد
بعد رعاية نسبة المسافتين والحاصل انهم لما التزموا السكك امكنهم اختيار هذا الشق والقول
بزيادة دورات الاقرب على دورات الابعد ولعلهم انما يلتزمون ذلك لانه يستلزم عدم دورة الاقرب قبل تمام
دورة الابعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر في الرحا ذو الشعب لثلث وكان التزام ذلك افحش من السكك
فلذلك لم يلتزموه مو ح للطافة الازمنة التي يقع فيها السكك له اقول اذا كان زيادة العظيمة
على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان تسكن الصغيرة على تقطيع العظيمة تسعمائة
وتسعين ويحصل الانفكاك في هذا القدر من الزيادة واللصوق ح زمان قطع جزء فاين لطافة زمان
السكك بل زمان اللصوق الطف بكثير مو ح ودعوى عدم الاحساس بالسكنات له وكذا ما نقال لم
عدم الاحساس بالسكنات لكونها عدمية لكن العقل بمعونة الحس يدركها فهي محسوسة بالعرض و
لو صح هذا لزم ان لا يتميز في الحس الساكن عن المتحرك مو ح يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة له اقول يمكن
اجرائه في المضلعات فانا اذا جعلنا الخط محيط مثلث ومربع مثلا فاما ان يتلاقى طواهرها الى آخر الترديد
فيلزم انتفاء الاشكال المسطحة المستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا ثم اقول ان تقرر الدليل هكذا
اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحيط فيلزم تساويهما في الاجزاء ويكون بازاء بعض الاجزاء من
المحاط اكثر من جزء فيلزم انقسام الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس
شكل كثير الاضلاع يسبه الدائرة حسا لكثرة الاضلاع وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كالاكر المضرس
والمسبع بل المخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دايرة وليس المراد بالمضرس ههنا انه لم يتلاق طواهرها بل
تلاقت بواطنها فقط حتى يستشكل بانه يرد محذور الشق الثاني وهو الانقسام ثم ان هذا مبني على ما تصور
من اختصاصه بالدائرة وقد علمت جريانه مثله في المضلعات فلا ينفعهم نفي بانه شكل مضرس
بهذا المعنى مو ح فكيف يدل الجزء ولا يدري ما هو اكثر منه له فيه نظر لان لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد
محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور مو ح فان الماضي من الحركة موجود في الماضي له واعلم ان الحكماء
ذهبوا الى ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الخيال قالوا لانه انما يتوهم وجوده اذا وصل المتحرك
الى المنتهى

الى المنتهى وح يكون وقد بطل بالكلية فهذا الكلام لا يطابق لمذهبهم لانها اذا كانت موجودة
في الخارج في الماضي والمستقبل لم يصح نفي الوجود الخارجي عنها مطلقا وحصرها في وجودها في الخيال لكن الشيخ
في الشفاء بعد ما حقق انها انما لا ذات لها قائمة في الاعيان وانما ترتسم في الخيال وهذه الحال وجودها
على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه آخر لان الامور الموجودة في الماضي وقد كان لها وجود
في آن من الماضي كان حاضرا اولا كذلك هذه الحركة ولا يخفى ما يراد من التناقض وما اقول وجه دفع
التناقض عن كلامه ان مراده ان وجودها في الخيال على نحو وجود الاشياء ومعنى انها يرتسم في الخيال
استدلاله ما حصولها في الخيال على صفة الماضي كما شهد به الفطرة السليمة لكن سوق الكلام في تحقيق
الامر اذ لقائل ان يقول اذا انتهت الحركة فانما يطلب الحركة في الحال ولا يلزم منه انتفاؤها مطلقا بل
هناك قد يتم ووجودها في الماضي كما ذكروه ههنا اذا لم يتصف بالوجود الحاضر يتصف بالوجود الماضي
لان الماضي ما كان حاضرا الا ان الملازمة اذا العقل لا يتصف من ان يكون بعض الاشياء بحيث يكون
طرف وجوده نفس الزمان دون الآخر وح يكون اما ماضيا او مستقبلا كالزمان نعم الشئ الذي
يكون الآن طرف وجوده اذا لم يوجد في كثير من الآنات لم يتصف بالوجود اصلا واقول اذا قيل
موجود في الماضي فلا اما ان يدل ان وجوده معارن لوصف الماضي فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا
معنى للماضي الا الانقضاء او يدل ان وجوده كان معارنا بوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم
ان يكون موجودا في آن فما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي وتفصيله ان وجوده لو كان
معارنا لوصف المضي وهو متصف في الآن ما لمضي يلزم ان يكون موجودا في الآن وقس عليه معارنة
الوجود للاستقبال ولو كان معارنا بالوصف لزم ان يكون له وجود في آن من الآنات وبعبارة اخرى
الشئ اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والامر المذكور
يستلزم الماضي والاستقبال والوجود لا يجامع شيئا منهما فلا يوجد قطعا اما الاستلزام
فظاهر اذ لا حضور واما انه لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماض الآن وليس بموجود الآن ومستقبل
الآن وليس بموجود الآن فظهر انه لا وجود له في الخارج اصلا وانما الامر كما قاله بهمنيار في التحصيل
ان الوهم ينقل الحركات المتعاقبة كما ان لكل واحد منهم اثر الواحد فيجتمعون في مكان واحد
وليس الحركات كذلك وح سقط الجواب المذكور لكن يمكن الجواب بمنع الملازمة ومنع
كون الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا وقد يعضد المقام وتحقيقه اذ لا
جزء لها في امتداد المسافة ولئن كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك ويمكن دفعه بانه انما وقع له
توجيهه

لنا النظام لو وفق الحكماء في قبول الانقسام الغير المتناهية الا انه ما صورتك الاقسام حاصلة ليست
اجزاء مقدارية لا فعلها ولا الوضع بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل اي بالانقسام الفكي اي
المستلزم لكون الاجزاء متباينة في الوضع سعى لنا توجيه تقسيم فان مطلق الانقسام
بالفعل هو الانقسام على الاجزاء الموجودة بالفعل لا يساق في التداخل وهو حاصل مع التداخل كما
في انقسام الجسم الى الهيولى والصورة لا من الجائز ان يكون الازدياد له فان قلت لما كان
زيادة اضعاف الحجم على اضعاف الجسم مع زيادة اضعاف الاجزاء على اضعاف الاجزاء وكذا النقصان
والمساواة فيكون نسبة الجسم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء بحكم المصادرة التي تعينها اقليدس في صدر
الخامسة من كتاب الاصول قلت الذي ذكره اقليدس ههنا ان المقادير المتناسبة هي ان يكون بحيث
اذا اخذت اي اضعاف يكون للاول والثالث متساوية المرات وللثاني والرابع متساوية المرات
كانت الاولتان معا ابدا اما زايدتين على الاخريين واما ناقصتين منهما واما مساويتين
فما ذكرتم انما هو في المقادير واما الاعداد المتناسبة فقد ذكر فيها في صدر المقالة السابعة بانها هي
التي يكون الاول منها للثاني والثالث للرابع اضعافا متساوية او جزءا واحدا او اجزاء بعينها فاينما
المقادير للاعداد لا يحصل بما ذكرتم من كون زيادة اضعاف الاوليين ومساواتهما ونقصانهما
معا بل بين اقليدس في الشكل الخامس من العاشرة ان نسبة كل مقدار الى مقدار شارك كنسبة
عدد بما يؤول الى كون المقدار الجزء او الاجزاء الذي العدد بالنسبة الى العدد ذكر هذا لكن لا يخفى على
المتدرب انه قد بين بعض الفضلاء المهندسين المصادرة المبني عليها رسم اقليدس للمقادير المتناسبة
بل يشمل الاعداد فيتم التناسب بين المقادير والاعداد بما ذكره من حال الاضعاف فيكون نسبة المقدار
الى المقدار لا يحتمل تلك الحال في الاضعاف كنسبة العدد الى العدد على انا نقول لما كان نسبة
عدد الاجزاء الى عدد الاجزاء نسبة عددية لتشاركهما فيما بعدهما واقل الواحد وكلما اسقط الواحد
من عدد الاجزاء بعض المقدار بما يقتضيه اسقاط جزء منه ونقصان المقدار في مرات اسقاط الجزء
الواحد غير متفاوت او لا تفاوت بين الاجزاء في افادة المقدار فكما يفني العدد باسقاط الواحد فيه
منه مرات لا بد ان يفني المقدار باسقاط جزء واحد منه تلك المرات بعينها اذ لو لم يساوه مرات
مرات عد الواحد عد الاجزاء مرات عد الجزء الواحد لزم تفاوت الاجزاء هذا واستبان
انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى لم يتحقق النسبة فتحققها دليل آخر على عدم تركبه
من الاجزاء التي لا يتجزى بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد في المقادير اي

النسب الصم وهي ما يتحقق بين مقدارين لا يكون بينهما عاد مشترك فاذا نقص الاقل من الاكثر
يبقى ما هو اقل من الاقل ثم اذا نقص الاقل الثاني من الاقل الاول واذا نقص الاول الثالث من الثاني
يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية اذ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية فمقصود فيه
ذكر بخلاف الاعداد لضرورة انتهائها الى الواحد ومن امثلة النسب الصم نسبة قطر المربع الى ضلعه
وذلك لان مربع القطر ضعف مربع الضلع بحكم العروس فيكون نسبة القطر الى الضلع نسبة يكون
بينها بالتكرير هو الضعف كما تبين في الاصول من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر
مثناة بالتكرير ثم انه ليس في الاعداد نسبة يكون بينها هو الضعف اذ ليس بين الواحد والاثنين
عدد فافهم ثم انه لما بين آنفا ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اندفع ذلك فالظاهر
وجب ان يكون لها مقادير اقول فيه بحث لان هذا اول المسئلة ولو ثبت ذلك لكفى في بطلان
مذهبه ولغى باقي المقدمات والصواب ان يقال لما كان المقدار عنده مركبا من الاجزاء التي
لا يتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينها عادية فلا يكون اصم وتفصيله
ان الفرق بين المقادير والاعداد انما هي لوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير
فاذا كانت المقادير مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق الفرق فتامل
ونقريره ان بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن اه اقول يمكن تقرير كلام
المصنف بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان الطير الواقف في الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا
نعلم قطعا انه في مكانه الاول وكذا عدم تبدل مكان المنقول من بلد الى بلد في صندوق مع انا نعلم
قطعا تبدل مكانه وعلى هذا التقرير لا يتوجه الجواب الذي سيورده بل الجواب حينئذ منع بطلان
اللازمين واسناد الحكمين الى بديهة الوهم / واجيب عن الاول بان الاستبدال الا مكنة اقول فيه
بحث لان الطير المفروض يصدق عليه ان له حالة متوسطة بين الاين الذي هو المبدا والاين الذي
والاين الذي هو المنتهى بحيث له في كل آن اين مغاير للاين الذي له في الآن السابق واللاحق فتلك
الحالة لو لم تجعل من افراد الحركة لزم اختلال بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة
اذ لا يمكن ان يكون مقدارا لتلك الحالة ليست بحركة على هذا التقدير ولعل الاولى ان يقال
تلك الحالة داخلة في الحركة الا ان العرف العام يفهم من الملاحظ المتحرك على الشيء ان ذكر الشيء منشاء
الحركة فلذلك لا يطلق المتحرك في العرف على الطير المذكور فمعنى الحركة بحسب العرف اخص من معناها
بحسب الاصطلاح والمنفي عن الطير بديهة هو المعنى العرفي لا المعنى الاصطلاحي فتامل لكن اذا اقبل

يلزم لئن يكون اسا ان اقول المعلوم بالضرورة في الصورتين انهما متحركان في الجملة واما انهما متحركان
فيهما هو مكانهما بالحقيقة فلا نعم اهل العرف يطلقون عليهما المتحرك في المكان لان المكان عندهم اعم من
الحقيقي وغيره كالسوق والبلد بالنسبة الى زيد مثلا وبالجملة لا مغسطة في نفي الحركة في المكان الحقيقي
ههنا غايته انه يلزم ثبوت حركة ما لهما اما في الوضع بالنسبة الى الامور الخارجة او في المكان الذي
هو العرفي كالدار والبلد والقائلون بالسطح لا ينكرونه ولا يلزمهم انكاره   قالوا انا نعلم بالضرورة
ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان اقول الشيخ ومن يعتقد منهم لم يقولوا كذلك بل قالوا كل جسم
لو خلي وطبعه فهو في حيز والحيز عندهم اعم من المكان ومن الوضع والترتيب كما نقلنا من الشفاء سالفا
وانما قالوا بان الاجسام الممكنة لها مكان طبيعي لا لجميع الاجسام   منها انا نعلم بالضرورة
ان المكان الذي خرج عنه اه اقول المعلوم بالضرورة انه لو لم يبطل بالجملة يصح انه يرجع بالنوع لبقاء
قابله واما دعوى الضرورة في بقائه بالفعل فممنوع   ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا
اه يجيء في بحث وجود الجهة ما يتعلق بتحقيق هذا المقام   واذا كان المكان هو السطح لا يمكنه
مساويا بين فان الشمعة المدورة اقول لا حاجة الى هذا البيان فان عدم مساواة السطح
للبعد الممتد في الجهات من اجلى الضروريات بل ليس من المقادير الغير المتجانسة نسبة مقدارية
اصلا كما علم من صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول على ان فيما ذكره وضع غير السبب مكان
السبب فتدبر   والمكان الحق السطح الباطن بحاله اقول هذا لم فان الذي سطحين تارة فيتخلى
السطح ويتحد فيزيد السطح وكيف يتوهم كون السطح كما هو تبدل الشكل فان داخل الذي حين كونه
مملوا على هيئة محيطة اسطوانة مستديرة او ما نوريه وحين صب عنه يجعل على هيئة مناسبة لها
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة   وقد سمع هذه الوجوه ان جعل الشارح تحقيق نفي الملاء جوابا
عن كلا الوجهين الاولين لان المساواة التي هي مقدار الوجه الاول انما هي الحجم يكون الممكن
بالبال   وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم امكان قوام اه اقول يعلم من الشفاء ان المعاوقة قد يكون
بالكسر من قوة الميل والحار قد يكون ملاء ... وقد يكون غيره كالبرودة العارضة للخفيف و
الحرارة العارضة للثقيل وقد يكون باصدار سكونات متعاقبة يحدث من المقاوم لا يحس بافراده
ويحس بمجموعها فتحيران ذكر بطؤ ولا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون المعاوق الضعيف ملاء اذ
يمكن فرض ذكر المعاوق شيئا لقرّ ما على الشيخ ... الحركة الكائنة في الخلاء وساوق الدليل
الا انه يجري ايضا منه امكان برودة او حرارة يكون معاوقتها بالنسبة الى الملاء على نسبة زمان

زمان الخلاء الى زمان الملاء واما المسكن وان كان ذكر الممنوع فيه ضعيفا جدا اذ لا شبهة في جواز
ان يمكن الجسم المتحرك بالارادة او بارادة قاسر مثلا اي قدر يفرض من الزمان لكن فيه ان الزمان الذي
بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا المعاوق في تحديد زمان الحركة وهو ظاهر جدا
ان مجموع زمان حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن هو زمان سكانه زايد على زمان الحركة
بلا معاوق بقدر زمان السكنات لحظة فما اذا كان المعاوق ملاء مثلا فانه لا يتوزع قطعة من
الزمان بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق بل ذلك المعاوق تعين زمان الحركة وتحصيصه فلا يكون
اسنادا قدر معين من الزمان الى الحركة وقدر آخر منه الى المعاوق والحاصل ان المعاوق المسكن يقطع
الحركة ولا يجعل زمانها هذا وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان لا يتوقف على امكان وجود
المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في معاوقة
ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة صادقة بينا صدقها وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة
وهذه مقدمة ايضا صادقة وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة فليست مساوية لحركة في معاوقة
على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء مساوية الزمان لزمان حركة
في معاوقة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء بحركة في الخلاء
هذا انتهى وتفصيله ان ههنا قياسين ينتج احدهما ان كل حركة في الخلاء فهي مساوية الزمان للحركة
المفروضة وثانيهما ان لا شيء من الحركة في الخلاء بمساواة الزمان للحركة المفروضة فاذا ضم النتيجة الاولى
الى النتيجة الثانية صار تا قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثالث ونتج لا شيء من الحركة في الخلاء
بحركة في الخلاء وهذا محال وذلك انما لزم من تحقق الخلاء اذ لا دخل في ذلك للحركة المفروضة والمعاوقة
المفروضة فيها اذ على تقدير استحالتهما يتم الدليل الا يرى انا لو فرضنا باستحالة وجود المعاوقة
بالنسبة المذكورة يتم المقصود مثلا بقول لو تحقق الخلاء لكان الحركة فيه مساوية الزمان لزمان
تلك الحركة المستحيلة المفروضة لكن ذلك التالي محال فظهر من هذا التقرير ان لا توقف للبرهان
على امكان الحركة المفروضة والمعاوقة المفروضة فيها بل وعلى امكان الحركة في الملاء الغليظ ايضا
فتامل   فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام اه قد علم جوابه مما فصلنا آنفا
قوله فح يتوهم الاحتمال المذكور فلا يظهر وجه لفظ المذكور فان الاحتمال المذكور هو ان لا يوجد
قواما على نسبة الزمانين لا ان لا يوجد اصلا وقوام على نسبتها   فان الادنى من النسب المقدارية
ان الظاهر يقول بان يكون الادنى اه فان كون الثالثة من النسب العددية غير ظاهر فلا ينبغي سوقه مساق

الامر المقدر   لا نحن اما ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء او اقول الحركة بدون تلك
المعاوقة مستحيل في الواقع لكنه ممكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ لا
يلزم من الاعتراف بكونه غير ممكن الوقوع في على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان لو امكن الخلاء لامكن
الحركة فيه ولا محالة يكون في زمان وسلم جواز آخر الدليل ثم ان ههنا شبهة لا يختص بهذا الموضع
بل يجري في كل قياس خلف اثبت به امتناع شيء لاستلزام وقوعه محالا وهي انه كما جاز استلزام
الممكن لذاته ما لا لذاته كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب تعالى عن ذلك فلا يتم ذلك الاستدلال
لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع انه يلزم من وقوعه محال لذاته وحلها حاصلها يستدعي تمهيد مقدمة
هي ان الامتناع الذاتي قد يراد به ضرورة العدم الناشئ عن ذات الموصوف كما في شريك الباري و
اجتماع النقيضين وقد يراد به استلزام الذات العدم سواء كان منشأ الاستلزام نفس الذات
او غيره كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به استلزام الذات للوجود مطلق سواء كان منشأ الاستلزام نفس
الذات او غيره وقد يراد به الاستلزام الذي منشؤه الذات والمعنى الثاني اخص من الدوام الذاتي
والاول مساوية اذا تقرر ذلك فنقول القياس المذكور وامثاله انما يثبت به الامتناع الذاتي بالمعنى
الاعم المساوي لدوام السلب بحسب الذات لا الاخص فانه انما يثبت اذا ثبت كون الذات منشأ
لضرورة السلب مثلا هذا الدليل انما يدل على ان اتصاف الخلاء بالعدم ضروري ضرورة مطلقة
غير مقيدة بوصف معين او وقت معين واما كون ماهية الخلاء مقتضية لتلك الضرورة فلا يثبت
بمجرد ذلك بل بعينه مثلا لو قيل الخلاء يستلزم لذاته المكان ووقوع الحركة فيه والحركة فيه لا يمكن ان
يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته المكان حركة لا يمكن ان يكون في زمان والحركة التي لا يمكن كونها في زمان
محال لذاته فالخلاء يستلزم لذاته محالا لذاته ثم لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا لامكان الحركة
فيه فلا يتم اصل الدليل او منع استلزامه له بمجرد ذاته لئلا يتم العصمية بان يقال لا نم لان الخلاء
على تقدير وقوعه يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه ملا شرطا لوقوع الحركة فيستحيل تحققها بدونه
وان امكن تحقق الخلاء ولئن سلمنا لكن انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا نم استلزامه له لذاته كان الجواب
عنه اما ان يقال انا انما سلكنا ههنا خلو الامر المتنع بالمكان من تباعد امارات المكان فيه كما هو مذهب
القائلين بالخلاء اما لو التزم ملتزم انه على تقدير الخلو يمتنع من امارات المكان فلا كلام لنا معه
وح لا يتم الدليل على امتناع الخلو مطلقا او بان يقال ان امكان وقوع الحركة في المكان على تقدير
خلوه ضروري يحكم بانه لو كان خلو المكان ممكنا لكان الحركة فيه اسهل فتامل فيه   وبالطبيعة

او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي في شرح الاشارات بدل الطبيعي الطباعي وهو الاولى
لان الميل النفساني لا يسمى طبيعيا بحسب المشهور بل طباعيا فان الطباعي اعم من الطبيعية
والحاصل ان الحكم يخص الدليل باحدى الحركتين او انما خصص بهما لان الحركة الارادية على ما تقرر
في العقود المتينة يمكن ان يجزم النفس حالها من السرعة والبطوء فاذا فرضت تلك الحركة بدون المعاوقة
اقتضت زمانا معينا ويزيد الزمان عليه بحسب المعاوقة فلا يلزم محذور اقول وهذا انما يتم اذا علل
عدم تحديد القاسر للزمان بمثل ما علل به في الطبيعة اعني انه انما يقتضي بالذات الحصول في المكان
مما كان خارجا عن المكان والحصول فيه لا يمكن الا بالحركة فهو لا يقتضي الحركة الا لاقتضاء الحصول في المكان
فلولا المعاوقة لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن في الحركات اما لو علل بانه لا تفاوت
في القاسر لان المرونة تحركه بنوع واحد كما ذكره المص يلا فرق بينها وبين الارادة لان
نوعي الميل النفساني متحد في الحركات الثلاثة فلا يتنوع بسببه تفاوت كما في القسرية بعينه ثم لا شبهة
على ذي مسكة ان الحركة التي مبدأها ما قاسر ذو ارادة في حكم الارادية مانه لا دلالة في التخصيص
بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع افرادهما فلا خلل في التخصيص من هذا الوجه فتامل   قوله
قول المعترض اه ليس كذلك بل غرضه انه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان لزم
ان لا يتعين للحركة زمان مع قطع النظر عن الحد الذي هي عليه من السرعة والبطوء وذكر مجرد ان لكنا
فرضنا انها لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان معين كانت مع حذف السرعة والبطوء فكان
ذكر الزمان بازاء ذكر الحد فقولهم الحركة بنفسها قدرا معينا من الزمان كلام خال عن التحصيل
لان كل قدر معين فرض للحركة فهو بازاء حد معين من السرعة والبطوء اذ لو كانت الحركة اسرع منها
او ابطأ تفاوت قدر الزمان ضرورة وتحقيق المقام انما تشخص بمداخلة ما يقتضي كونها على حد
معين من السرعة والبطوء فكما ان مدخلا في ذكر التعين فله دخل في تشخيصها ولا شك ان المعاوقة
مما له مدخل في ذلك فلا يتشخص الحركة بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين بدون
مداخلة المعاوقة فان الحركة مع قطع النظر عن المشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا يقتضي الا الزمان المطلق
والجواب منع كونه اه قد سبق كما قررناه انه لا ينهدم بنيان الدليل اذ لا يلزم من امتناع
وقوع الحركة في الخلاء في زمان بحسب الواقع امتناعه على تقدير وقوع الخلاء وان منشأ توهم الانكار
عدم الفرق بين الممكن بحسب الواقع والممكن على تقدير وقوع امر وعند ذلك ينكشف التعجب   قد ذكر
مطلوب المعترض اقول لو كون التفاوت في ازمنة الحركات المعوضة مستند الى القاسر يعني كونه مستقلا

في تحديد الزمان لا يستلزم ان يكون القاسر مقتضيا بقدر معين من الزمان محفوظ في الحركات الثلث
حتى يكون مناط المعترض اذ يجوز ان يكون ذلك لاحتياج الحركة الى ما ينضم الى القاسر والطبيعة المشترك
فيكون المجموع محددا من غير ان يقتضي القاسر قدرا معينا من الزمان وباقي الامور المنضمة قدرا آخر
ولو قال بدل قوله فذكر مناط المعترض فذكر لا يستلزم المطلوب اذ يجوز ان يكون مقتضيا لقدر معين من الزمان
والمعاوق لقدر آخر زائد عليه لم يرد عليه ذلك وكان الجواب ما عرفت من ان لا زمان مدخل
في تعيين الحد المعين من السرعة والبطوء اقله مدخل في تشخصها والمعاوق ايضا له مدخل فيه
فهو جزء من مشخصها فلا يكون بدون اعتبار المعاوق مقتضيا لقدر معين من الزمان حتى يتحقق
المعاوق قدرا آخر فان جميع المشخصات انما تقتضي تشخصا واحدا اقول وههنا بحث وهو ان
نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات احديهما الى مجموع معاوقات
الاخرى لا كنسبة قصر المعاوقة في احديهما على معاوقة الاخرى الى قصر معاوق الثانية على معاوقها
ولو كان كذلك لزم ان لا ينحصر عدد المعاوقات في حد ما فرضنا ان اشتراك الحركات الثلث
في المعاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان احديهما خالية عن معاوق زائد والاخرى معاوقة لمعاوق
اخرى على حدين القوة والضعف والثالثة معاوقة لمعاوق ضعيف نسبته الى المعاوق الاول
كنسبة زمان حركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير ان نسبة الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة
قصر المعاوق الى قصر المعاوقة لزم زمان الخلو وهو ان يكون زمان عدم المعاوق الزائد
مثل زمان ذي المعاوق الزائد الضعيف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا الحركة القسرية في الخلأ
تارة وفي الملأ الغليظ تارة وفي الرقيق المفروض اخرى فلا يخلو اما ان يفرض تلك الحركة بدون
الميل الطبيعي المعاوق او معه فان كان بدونه فنقول الخ انما لزم من فرض الحركة القسرية بدون
المعاوق الطبيعي فنقول المعاوق الطبيعي متحد في الحركات الثلث وقد انضم اليه في الملاء الرقيق
معاوق على نسبة زمان الخلاء الى زمان الغليظ فلا يكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى مجموع معاوقي
الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ مثلا اذا فرضنا زمان الحركة في الخلأ
ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا قوام الملاء الرقيق ثلث قوام الغليظ والمعاوق الطبيعي
مساويا لمعاوقة الملاء الغليظ يكون نسبة مجموع الرقيق الى مجموع معاوقي الغليظ نسبة واحد
وثلث الى اثنين فيكون زمان الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم المحذور
لا يقال يعرض مطلق الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيعي وعدمه لانا نقول مع

الواقع

الواقع لا يخلو عن معاوقة المعاوق او عدمها وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلناه او نقول
مطلق الحركة القسرية انما يمكن وجودها مع المعاوقة الطبيعي فلا يتم الدليل كما لا يتم اذا اعتبر معه
على ما قررناه وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات هذا الوجه ايضا بناء على ما ذكره
في الوجه الاول وهو ان يكون القاسر مقتضيا لقدر من الزمان محفوظ في جميع الحركات القسرية ثم يزيد
الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته ويمكن ان يقال مراده بقوله وهو ظاهر البطلان بطلانه
بحسب ذاته وبحسب استلزام المطلوب معا فيدفع ما ذكر في مفهوم كلامه او يقال اراد بعدم التفاوت في
القاسر ان لا يتفاوت تاثير القاسر اصلا ولو كان معتبرا مع ما يقاربه من المعاوقات المتفاوتة حتى
يكون اثر القاسر مع المعاوق كاثره بدون المعاوق فنقول وكذا الكلام في قوله وكذا لو كان القاسر
مع ارادة ان القاسر في الحركات الثلث غير متفاوتة فلو كان هو المحدد لزمان الحركة لم يختلف بل
كان ما يقتضيه من الزمان محفوظا في الصور الثلث فذكر هو مقصود المعترض وان اراد انه لا يتفاوت
زمان الحركة بسبب القاسر اصلا فذكر ظاهر البطلان وما سبق من كلامه منا على كلامه هنالك حاد
معنا فتذكر ذكر الامر هو الميل اما ان توجيهه انا سلمنا ان القاسر لا يحدد الحركات الثلث
لاتحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد لها هو الميل فانه متفاوت فيها ضرورة ان الميل الحاصل
في صورة القسر بدون المعاوق يكون اشد من الحاصل مع المعاوق والحاصل مع المعاوق الضعيف
اشد من الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان يقال سوق الكلام الى ما تحقق
الميل اذ لا بد من اخلاله في ضرورة امتناع استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد من غير ضمايم
مختلفة لانا نقول القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا من الميل ومع المعاوق حدا آخر كما فصلناه
ولا بد في ذكر الا بان يثبت ان القوة القسرية بدون المعاوق لا يقتضي حدا معينا من الميل
كما نقلناه عن صاحب المحاكمات واقول فيه بحث لانا لا نشك في ان الميل الحاصل من ضعف
القوة اضعف من الحاصل من كمالها مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه واذا كان نقصان
القوة موجبا لنقصان الميل وضعفه والميل المعاوق ايضا كذلك فما بال العائق يوجب تحديد الميل
دون الاول مع اشتراكهما في التاثير والذي اوجب كون النقصان الذي يوجبه المعاوق لا
يقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة الى لا يقتضيه ومن هذا الا تحكم وايضا اذا لم يكن القوة
الطبيعية مقتضية لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك فكيف يحصل من تعاوقهما حد
محدود والى ماذا المعاوق الذي يجعلونه محددا انما يكسر من سورة الميل وضعف القوة

الطبيعة والقسرية في ذاتهما لصغر الجسم واعطاه او تحلله او غير ذلك ايضا بوجود انكسار قوة
الميل فان دعوا ان القوة طبيعة كانت او قسرية مع تلك الصفات الموجبة لضعف الميل لا يكون في
تحديد الميل منشاء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف ميلهما انما يقتضيان الحصول في المكان
على اقصر ما يمكن فليكن مع المعاوق الذي يثبته ايضا كذلك لان الميل المتحصل بذلك المعاوق
ميل طبيعي او قسري حدث فيه ضعف بسبب ذلك المعاوق فهلا قلتم ان ذلك الميل
انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا يتعين الزمان به على نحو ما يقولون به في تلك
الصفات وبالجملة فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه حقيق بتامل دقيق
عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق وهذا الكلام جرى ايراده لا منافاة
بين هذا وبين ما ذكره هاهنا اذ لا مدخل لتحديد الحركة الا ان المحرك يقتضي ميلا محدودا ترتب
عليه صنف معين من السرعة والبطوء فيترتب عليه تعيين زمان الحركة فمعنى قول القائل لا يحدد
الحركة انه لا يقتضي ميلا معينا يترتب عليه صنف من السرعة والبطوء فلا بد من امر ينضم اليه فيتم
بتحديد منه تلك المقدمة كما ذكرنا آنفا لم لا يجوز ان يكون المراد لا يقال يعوض انتفاء معاودة
آخر ليظهر لزوم المحذور لانا نقول يجوز ان يكون خلو الحركة عن جميع المعاوقات الخارجية
مستحيلا مع امكان الخلو عن كل واحد واحد منها ولا يتوهم انه حينئذ يرجع الى ما سنذكره من ان
احد المعاوقين كاف لان ذلك منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه او الداخل بعينه وهذا
منع ثبوت المعاوق الخارجي المخصوص ثم لا يخفى ان مرتبة المنع الذي بعد هذا سابق على مرتبته
لان حاصل ما بعده منع الاحتياج الى مطلق المعاوق الخارجي وحاصل هذا منع الاحتياج الى
الخارجي الخاص الذي هو قوام ما في المسافة ولا يتاتى بعد تسليم الاحتياج الى الخارجي الخاص منع
الاحتياج الى مطلق الخارجي وكذا مرتبة قوله سلمنا لكن يقول احد المعاوقين كاف انه سابق على
هذا المنع اذ لا محصل منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه والداخل بعينه وهذا المنع منع اثبات المعاوق
الخارجي الخاص فترتيب البحث يقتضي ان يقال لا نم ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك
ولئن سلمنا فلا نم انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكون داخليا كالنفس وان سلمنا
فلا نم انه يجب ان يكون قوام ما في المسافة لجواز ان يكون خارجيا آخر كالمتماديين في الصورة المذكورة
سلمناه لكن نقول احد المعاوقين كاف اه تحريره ان هذا البرهان ان اجري في ابطال الخلاء
فنقول للحركة في الخلاء اما ان يوجد بدون المعاوق مطلقا او معاوقا ما وعلى الاول فنقول

الح انما يلزم من الحركة بدون المعاوق مطلقا وعلى الثاني فنقول ذلك المعاوق يحدث زمانا معينا
هو زمان الحركة في الخلاء لا يشاء معاوق آخر فيه ويزيد زمان الحركتين بما يقتضيه المعاوق الزائد
والحاصل انه لم لا يجوز ان يحصل خلو الحركة عن مطلق المعاوق بحالا لا عن المعاوق الملاء بخصوصه
فلا يتم الدليل على ابطال الخلاء ولا على اثبات الميل الطبيعي فان الحركة اذا وقعت في الخلاء يكون
مع معاوق سوى قوام المسافة واذا وقعت بدونه في الملاء الداخل يكون مع معاوق من القوام
مثلا فلا يتم واحد من الدليلين لكن هذا المنع في التحقيق منع ان اذ يحصل هذا المنع انه يجوز
ان يحدث الميل الطبيعي قدرا من الزمان محفوظا في الصور الثلث ويكون الزيادة والنقصان
بسبب المعاوقة الخارجية فلا يلزم المحذور ويحصل المنع المتوجه الى قوله وكذلك القابل لا تفاوت فيه
انه يجوز ان يكون الزمان المستند الى القابل محفوظا في الصور الثلث او الزيادة بسبب المعاوقة
ولا شك ان تحديد القابل انما يكون بما فيه من الميل الطبيعي فالمنعان متحدان بالمآل فان كلامهم
المعروف انما هو في الحركة المخصوصة اي يمتنع ان يقصد ان الحركة في المسافة المعينة تقتضي زمانا
معينا مع قطع النظر عن المعاوقة فلا يرد عليه ما ذكر مع ان الجواب انما يتم لو ثبت ان تلك الاجزاء فيه
لان الاجزاء الوهمية متحدة في الماهية مع الكل فاذا كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من
الزمان كان ذلك القدر محفوظا في كل فرد منها لاشتماله على الماهية فلا يتوقف شيء من الافراد كما في اقل منه
لا يقال يمنع كون ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان انه لا يمكن ان يتوقف شيء من الافراد
الموجودة للحركة في اقل مما منه ولا ينافي ذلك وقوع الجزء الوهمي في اقل منه لانا نقول الحركة
انما ينقسم الى اجزاء لو فرض انقطاعها عند كل واحد من تلك الاجزاء لكانت افرادا مستقلة بالوجود
فاذا كان كل واحد فرد موجود من الحركة مقتضيا لقدر معين من الزمان لم يكن الجزء الواقع في اقل
منه كذلك اذ على تقدير انقطاع الحركة لا تحقق في جزء ويقع فيه بحث لان الزمان متصل واحد
فلا يتوقف شيء من الحركات المحققة الا في جزء ويتم منه اذ لا جزء له بالفعل اصلا والتبدل في
جهتي الفوق والسفل انما يلزم اه فان قلت على هذا التقدير ايضا لا يتبدل لان الفوق
محيط والسفل مركزه وخروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم تبدل محيطه ومركزه قلت على
هذا الفرض سعد النقطة التي كانت سفلا الى الحد المحيط وسفل المحيط الى الاول تلك النقطة وذلك
هو المراد بالتبدل بانها مقصودة الحركة والاشارة فيه حكمه لان الاشارة الحسية
قد ينتهي الى الحد وهم كالنقطة التي هي منتصف الخط وايضا جهة السفل هي نقطة المركز ليس

لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزء يقتضي ذلك الزمان مستقلا بالوجود بل تابع للحركة الكلية فافهم

موجودا بالنفراد النقطة لا توجد الا نهاية على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا تتنع
الا الى الموجود بذاته او الى ما سوى في موجود بذاته كالاجزاء المتصلة والنهايات الوضعية والمراد
بالوجود المذكور في الدليل والدعوى معا ما يشمل القسمين ويكفيهم من وجود الجهة هذا القدر
وقد عرفت بما قررناه انه منه ذكر لا يسع فادا بد من قبيل المسامحات المشهورة فان
اهل العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت قال واما كانت
واما ذوات الجهات فهي التي تختص في الجهة لا بمعنى الحصول في تلك الجهة بل بمعنى القرب النهاوي
الاجسام القابلة وان لم يكن لها اه وان لم يكن مطابقا للتحقيق فان كرة الارض جميع ا
اطرافها استداده فوق والوهم من ذكرنا من منشاء الامر المشهور العام فتامل وطرفا الامتداد
الطولي انه هذا انما هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب التحقيق لان الطرف المقابل لما يلي الراس
مطلقا ليس سمي عنه في التحقيق بل هو ذلك الطرف ما يحاذي المركز وهذا ايضا في رسالة منشاء الامر
المشهورة الذي ليس بحق فلكية الافلاك بما فيها من الكواكب توجيه ان المراد بالاجسام الفلكية
الاجسام المنسوبة الى الفلك اما بان يكون جزءا منه او حاصلا في جوفه وقس عليه العنصرية يعني
الافلاك الكلية باجزائها لكنا نقول بقوله ما يعتبر في كون الفلك جزءا الفلك لكن ان كان المعتبر فيه لن
يكون فيه نصف متساوي الثخن موافق المركز لزم لن يكون جوزهر القمر وما يليه فلكين كليين وان كان
المعتبر لن يكون وحده مبدا الحركة محسوسة مع ما ذكر كون خارج المركز والتداوير باسرها كلية فان حركتها
محسوسة وان اعتبر فلن يكون حركة محسوسة بانفرادها لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب بناء على ان حركة
الخارج المراكز والتداوير والممثلات انما يحس في ضمن حركة الكواكب ولا يحس لكل منها على انفراده بل انما
يحس بحركة مخصوصة ثم تحلل تلك الحركة الى حركات حسب ما يحكم العقل بان تلك الحركة انما تتركب منها اسقطن تلك
الافلاك الممثل لانه لا يحس بحركاتها الا في ضمن حركة الكواكب المركبة منها ومن حركاتها الخاصة ويمكن ان
تختار الشق الاول ويدفع النقض بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس بدورة منها حركتها على ذلك الوجه
فانا اذا نظرنا الى دورة من حركة الثابت بالحركة اليومية لم يظهر بذلك النظر ان حركتها مركبة من تلك الحركة وحركتها
الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة ففي حركاتها اليومية وكذا فلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة منه
بالنظر الدقيق وجب له يدرطها الحركة اليومية وكذا الى اخر ما ذكره فلك الكلية واما الافلاك الجزئية
مع جوزهر القمر وما يليه فلا يحس بدورة من حركاتها الا مخلوطا بغيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة من القمر
ثم تحلل الى تلك الحركات قال صاحب التحفة اه اقول يجوز لن يكون اسهل بان يوصف الافلاك الخارجة

المراكز كلها سوى خارج القمر في ممثل واحد بحيث لا تحقق السطوح التي تثبتها بين الممثلات الا بعد
ذكر الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية في ذكر الممثل والفلك الكلي للقمر فتامل لكنا نجزم بوجود قيام
الاحتمالات اه اقول جميع ما ذكر على سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها لاثبات امور الرجعة والاستقامة
والابعاد المختلفة وغيرها من قبيل التعليقات الحدسية لا يخفى بعد ولعله تنزل عن ذلك بقوله فيما بعد ولو سلم
اه نعم لو لم يجعل الكرة المحيطة اه لو لم يجعل تلك الكرة بانفرادها في عداد الافلاك بناء على ما ذكره من
ان ما تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان لا يكون فلك الثوابت ولا الممثلات
على الاحتمال الذي اخترعه البعض افلاكا لعدم تعلق نفس لكل واحد منها
على انفراده وهذا مما لا قائل به بل المكن الافلاك الكلية على
ما يثبته الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام الكلية بان
بان يتعلق نفس بمجموع الافلاك يحركها الحركة
الشرقية واخرى بمجموع فلك الثوابت
وما تحته بحركتها الغربية ولغيره
بمجموع الجوزهر والممثل
بحركتها المركبة
الشرقية
تم